

ओम

Nyaya Bodhini
a treatise on

न्यायबोधिनी ॥

जी. उद्दाम. लाइटर साहब बहादुर

Sanskrit Logic की in Hindi

आज्ञानुसार

प्राच्य महाविद्यालय के छात्रों को हिंदी भाषा के द्वयन्यायशास्त्र के पदार्थों का बोध कराने के अर्थ उत्तम महाविद्यालय में ॥

न्यायशास्त्र के

अध्यापक

पंडित सखदयालु शास्त्री

की

बनाई हुई

श्री बाबू नवीन चंद्र राय महाशय

Punjab University की College

अनुमति

से

अंजमन पञ्जाब नामीयंत्रालय में

दित हुई

सन १८८२ ई. मई. २०

पहिली बार ५००

ओम्

भूमिका

संसार में सब लोग सख की प्राप्ति वा दुःख की हानि ही चाहते हैं, और उन में भी ज्ञानवान लोग सख को नित्य जानके छोड़ देते हैं, क्योंकि सब अनित्य वस्तु नष्ट प्रीति हैं तो नाशसे पीछे वह सख स्मरण के द्वारा बड़ा दुःख देता है, जैसे राज्य भ्रष्ट पुरुष को राज्य दुःख दे। अथवा दुःख तीसरे क्षण में अपने स्वभावसे ही नष्ट हो जाता है, तो भी दुःखान्तर सब उत्पन्न होते जाते हैं, इसीसे स्वर्गादिके लिये जो लोग यज्ञादि में प्रवृत्त हैं वे भी भ्रम में हैं, क्योंकि कोई राजा है, कोई प्रजा है, और कोई अक्षरा, गंधर्व हैं, कोई ऋषीश्वर, देवता हैं, यह न्यूनाधिक भाव दुःखका हेतु बहो भी बनाही रहता है। किंतु संश्रुति दुःखोंका ऐसा नाश हो कि जिससे पीछे कभी कोई एक दुःख भी न उत्पन्न हो। जिसे मुक्ति कहते हैं, पंडित जनों को केवल वही अपेक्षित है और जो अर्थ पंडितों को आनंद दे उसीका वर्णन कर्ता उचित है। नहीं तो उत्तम प्रलाप समझ के उसे कोई नहीं खतेगा। इससे सिद्ध हुआ कि मोक्ष देनेवाली रीतियोंका प्रतिपादन सबको अभीष्ट है परंतु नाश वा होना, नाहोना

उसी वस्तु का जाना जाना है जिस वस्तु को मतलब जानता है और
 मोक्ष है एक दुःखनाश इसलिये बिना दुःख जानने के मोक्ष
 वस्तु का समझना असंभव है और मोक्ष पदार्थ जानने बिना उस
 की प्राप्ति के अर्थ उद्योग भी व्यर्थ है इसलिये दुःखों के लक्षण
 और भेद, दुःखों के कारण, दुःखनाश अर्थात् मोक्ष, दुःखना-
 श के कारण और वेदान्त आदि छत्रों शास्त्रों में भक्ति की मुफ्ताना
 से न्याय शास्त्र को मुख्यता की सिद्धि इत्यादि अनेक उत्तम पदा-
 र्थों का जिसमें वर्णन है इस मेरी वालकों के अर्थ बनाई गई भा-
 शा की न्यायबोधिनी को आद्योपांत देखे बिना पंडित लोग निश्च-
 य है कि दोष न देंगे और जो देख के पदार्थ दोष देंगे तो उनका
 मेरे पर पूरा उपकार है क्योंकि मेरा ग्रंथ शुद्ध हो जावेगा और स-
 र्वत्र तो ईश्वर है और सज्जनों से यह भी प्रार्थना है कि भाषा में न्याय-
 शास्त्र के पदार्थ नहीं लिखे जाते केवल इस हठ को लेके इस ग्रंथ
 में छुपा नहीं करनी किन्तु आद्योपांत इसके अर्थ की संगति मि-
 लानी फिर निश्चय है कि ईश्वर आपकी इच्छा पूर्ण करेंगे और श्री
 भक्त उद्धार लाइन्स साहिब बहादर की अनुमति से महर्षि
 लय का उपयोगी यह ग्रंथ प्रारम्भ किया ॥ २ ॥

ॐ श्री गणेशाय नमः ॥

विष्णुहरनमजबदनचरणयुगरिद्विसदनकी पूजा कर श्वेत
वसनसितमंथपरनसितहंसगमनशरदाध्याकर अज्ञानविश
रन्तु; स्वसंहारनश्रीगुरुपदमेचितलाकर नर्वी बुधिसेतवालस
खहेतन्यायबोधिनीरचीधा कर ॥ १ ॥

लावनी ॥

दोहा

सखदयालनेग्रंथयहरजोययामतिदेख

महाविद्यालयकेलियेस्वामीसंमतिपेख २

मोक्ष, मोक्षक कारण, और मोक्षके प्रतिबंधकों को जानने वाले
सारे संसार गत पदार्थों का जानना अभीष्ट है; परन्तु केवल वाच्य
त वा ज्ञेयत्व आदि साधारणसंज्ञासे पदार्थ ज्ञान जो है वह मोक्ष
क्या है वा मोक्षका कारण क्या है इत्यादि विशेष ज्ञान नहीं है कि-
न्तु वह ज्ञान सब पदार्थों में यही जनावेगा कि "यह भी वाच्य है"
तो मोक्ष और व्याहार की अनुपपत्ति होगी इसलिये विशेष ज्ञानके
बिना सारे जगत् को सातसंज्ञाओंसे विभक्त करते हैं। जैसे द्रव्य,
गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, और अभाव, इनसातोंको पद-
ार्थ भी कहते हैं इन सातोंमें द्रव्य नौ संज्ञाओं से विभक्त है जैसे पृथि-
वी, जल, तेज, वायु, आकाश काल, दिक्, आत्मा, और मन। गुण
चौबीस संज्ञाओंमें विभक्त है जैसे रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, य-
रिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सख, दुःख
इच्छा, द्वेष, यत्न, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म, शब्द,
कर्म पांच प्रकारका है जैसे उत्प्रेषण, अप्रेषण, आकुंचन, प्रसा-

सा, औरगमन । सामान्य दो संज्ञाओंमें विभक्त है जैसे पर और
अपर । विशेष अनन्त संज्ञाओंसे विभक्त है; परन्तु वे संज्ञा कौन
सी हैं यह विचार पदार्थोंके हस्तरे संस्कार में भलीभांति खुलेगा;
क्योंकि इस प्रथम संस्कारमें बालकों की रुचिके दासों सातों पद-
ार्थोंके भेदही लिखेहैं । उन भेदोंकी सिद्धि उपपत्ति और लक्षण-अ-
गले संस्कार में खुलेंगे । समवाय की एकही संज्ञाहै, अभाव दो
संज्ञाओंसे विभक्त है जैसे संसर्गभाव और अन्योन्याभाव जिसे भे-
द भी कहतेहैं; । संसर्गभाव, तीन संज्ञाओंसे विभक्त है जैसे प्रागभा-
व, ध्वंस और अत्यन्ताभाव ॥ इतिप्रथमः संस्कारः ॥

यद्यपि मनुष्य जगत्के पदार्थोंका प्रत्यक्ष से ही निश्चय कर-
सकताहै; तो भी बद्धत पदार्थ परमाणु आदि ऐसे हैं जो युक्ति सि-
द्ध हैं मानने तो अवश्य पड़ते हैं; परन्तु प्रत्यक्ष उनका नहीं होता
और जानना संश्रुण पदार्थोंका अभीष्ट है; इसलिये सब पदार्थोंके
मिते रूप और भिन्न २ ऐसे २ । धर्म जानने चाहिये कि " जो धर्म
जिस वस्तु का हो वह उस सारी वस्तुमें रहे कोई स्थान रीति न छोड़े;
और उस वस्तु से भिन्न वस्तुमें कहीं न रहे ऐसे धर्मका नाम लक्ष-
ण है । जिसका लक्षण कर्ना अभीष्टहै उसे लक्ष्य कहतेहैं । उससे
भिन्न पदार्थों को अलक्ष्य कहतेहैं । वही लक्षण सम्मत होताहै जो
अव्याप्ति अतिव्याप्तिऔर असंभव इनतीन दोषसे रहित हो; परन्तु सा-
तों पदार्थोंका मिलाहुआ लक्षण जाननेसे पहिले द्रव्य आदि पदार्थ
का लक्षण कभी नहीं होसकता; इसलिये पहिले सातों पदार्थोंका
मिलाहुआ लक्षण जानना चाहिये; जैसा ज्ञेयत्व अर्थात् जानने की
योग्यता, इस धर्मसे संश्रुण पदार्थोंका ज्ञान होसकताहै; क्योंकि
ईश्वर सर्वज्ञहै इसलिये जानने के योग्य सारे पदार्थ रूप। बद्धत

लोग यह भी आशंका करते हैं कि शक्ति और सादृश्य नामी पदार्थ
 तन्मूले द्रव्य आदि सात पदार्थों में नहीं आये और मानने अवश्य प-
 डते हैं; इससे सातही पदार्थ हैं; । यह कथन असंगत है । शक्ति
 इसलिये मानते हैं कि दाहका कारण वहि माने तो नहीं मान स-
 कते; क्योंकि वहि पदार्थ भी हो पर किसी मंत्रसे अथवा मणिसे वा
 औषध से बांधने से वही वहि दाह नहीं करता और उन मणि मंत्र
 औषध को हटा लेवें; अथवा साथ उत्तेजक मणि भी रख दें तो वही
 वहि दाह को करता है इससे प्रतीत होता है कि दाहकी कारणा श-
 क्रिमें शक्ति है; जो मणि मंत्र औषध से नष्ट होजाती है और मणि-
 आदिके हटाने से अथवा उत्तेजक मणि के साहाय्य से वहि में
 दाहकी कारणा शक्ति उत्पन्न होती है इससे शक्ति अवश्य माननी
 चाहिये । पर सात पदार्थों में तो कहीं शक्ति नहीं आई । इसी भांति
 सादृश्य भी अनिश्चित पदार्थ अवश्य मानना चाहिये और यह साद-
 र्य सात पदार्थों में से एकमें भी नहीं आसकता; क्योंकि द्रव्य
 आदि च्छे भावों में तो इसलिये नहीं आता; कि जिससे " सामान्य "
 जाति में रहता है जैसा कि गोत्वके सदृश नित्य है अमृतत्व अर्थात्
 नित्यत्व धर्म से गोत्वजातिका सादृश्य अमृतत्व जाति में रहा; पर-
 न्त सामान्य (जाति) में भाव कोई नहीं रहता और सादृश्यजा-
 ति में रहा इससे सादृश्य भाव नहीं है और सादृश्य अभाव भी न-
 ही क्योंकि यह धुंस और प्राग्भाव से भिन्न है नजसे इसका बोध
 नहीं होता जिस पदार्थ का नजसे बोध नहीं हो; और जो धुंस प्रा-
 गभाव इन दोनों से भिन्न हो, वह अभाव नहीं होता; क्योंकि भाव
 कालदायक आगे यह ही लिखा है; परन्तु सादृश्य में भाव का
 भेद प्रथम ही सिद्ध कर चुके हैं अब अभाव से भी भिन्न सादृश्य

सिद्ध द्रव्य अर्थात् शक्तिकी नाई सादृश्य भी सातों पदार्थों से
 अतिरिक्त सिद्ध द्रव्य; इससे नौ पदार्थ कहने चाहिये, सातोंका
 कथन असंगत प्रतीत होता है। इसका उत्तर यह देने हैं कि सम्-
 र्ण पदार्थोंकी सामर्थ्यका नाम शक्ति है; परन्तु प्रत्येक पदार्थ की
 सामर्थ्य भिन्न हैं; और विजातीय भी हैं कों किसी कार्यमें परमे-
 स्वरकी सामर्थ्यही हेतु है; और किसीमें राजाकी सामर्थ्य किसी
 में पंडितकी; किसीमें मूर्खकी; किसीमें निर्धन की सामर्थ्य भी
 हेतु है; जैसा कि यह सारे सूर्य चंद्रमा आदिकी रचना कर; उन्हें
 अपनी रम्यादापर चलाना; यह परमेश्वरकी ही सामर्थ्य है। य-
 ह उनमें जोगुण रहते हैं सर्व विषयक ज्ञान, इच्छा, यत्न, उनसे
 भिन्न नहीं है किन्तु गुण पदार्थ ही है। और कई कसेड़ों रुपये;
 और हजारों नौकर, बड़ा विस्तृत राज्य आदि इनसे अतिरिक्त राजा
 की सामर्थ्य ही है नहीं; परन्तु ये सभराज्य आदि द्रव्य पदार्थ में ही
 आते हैं। और शास्त्र विषयक ज्ञान स्मृति नाम का यह पंडित की
 सामर्थ्य भी गुण पदार्थ है। हिंसा आदि दुष्ट कर्मसे पृथक्; मूर्ख-
 की सामर्थ्य नहीं है अर्थात् कर्म पदार्थ के ही अंतर्गत है और
 भिक्षा मांगनी, सेवा करनी भी; कर्म पदार्थ निर्धनकी सामर्थ्य हो-
 ती है। इसी भांति प्रकृत में उन्नेजका भाव विषाद मरणका अभाव
 ही वहिमें दाह करने की सामर्थ्य है अर्थात् वहिमें दाहक शक्ति
 अभाव पदार्थ है। इसी रीति सारे पदार्थों की भिन्न र शक्तियें सातों
 पदार्थों में ही आजावेगी; इसलिये सातपदार्थों से पृथक् शक्तिका
 मानना सर्वथा अशुचित है। और सादृश्य भी एक नहीं हो सकता;
 क्योंकि कहीं चंद्रमा की उपमा मुखको दी जाती है, मो की उपमा
 गोमय (गवय) में दी जाती है और कहीं गधेकी उपमा छोटे घोड़े

को दी जाती है। जिसकी उपमा देते हैं उसे उपमान; और जिसमें
 उपमा दें उसे उपमेय कहते हैं। जैसा कि "चंद्रमाके तत्प मुखहैं"
 इस वाक्यमें चंद्रमाकी उपमा मुखमें देने हैं; इसलिये चंद्रमा
 उपमान और मुख उपमेय है और इन दोनों में रहने वाला;
 निर्मलत्व अर्थात् मलका अभाव और आनंद हेतुत्व अर्थात्
 आनंद देना इत्यादि साधारण धर्म अर्थात् उपमान उपमेय इन
 दोनोंमें रहने वाले धर्म उपमा कहाते हैं; परन्तु ये धर्म द्रव्य
 आदि सातों पदार्थों से अतिरिक्त नहीं; किन्तु इन्हीं के बीचमें हैं;
 इससे सादृश्य भी दृश्यक पदार्थ नहीं हैं; किन्तु सातही पदार्थ
 हैं। द्रव्यआदि छे पदार्थोंका लक्षण भावत्व, अर्थात् जिसका
 नहीं, शब्द से ज्ञान न हो और धंस वा प्रागभाव भी नहीं; उस व-
 स्तु को भाव कहते हैं जैसा कि द्रव्य आदि छेत्रों पदार्थों में
 कोई ऐसा नहीं है; जिसे नहीं शब्द से समुक्तें, क्योंकि यहां देवद-
 त नहीं है; इसवाक्य में नहीं, शब्दसे अभावका बोध होता है इ-
 सलिये देवदत्तका; नहीं शब्दसे ज्ञान नहीं हुआ और देवदत्तका
 प्रागभाव वा धंस होसकताहै; इसलिये देवदत्त धंस और प्राग-
 भाव से भी भिन्न हुआ तो भाव है। इसी भांति द्रव्यआदि छेत्रों
 में जिस किसीको देवदत्त के स्थानमें लगानेसे लक्षण चूट जावे-
 गा; और अभाव कोई भी ऐसा नहीं है; क्योंकि धंस तो धंससे
 भिन्न नहीं, और प्रागभाव प्रागभाव से भिन्न नहीं है; और अत्यं-
 ताभाव का नहीं; शब्द से ज्ञान होता है; जैसा यहां चूट नहीं है इ-
 स वाक्यमें नहीं शब्दका अर्थ अत्यंताभाव है अर्थात् यहां चूट का
 अत्यंताभाव है; और अत्यंत्याभाव भी नहीं शब्दसे जाना जाता
 है जैसा कि यह चूट नहीं है किन्तु चूटसे भिन्न है इस वाक्यमें

नहीं का अर्थ भेद है जिसे अन्यान्य भाव भी कहते हैं; इन सब
 उपपत्तियों से सिद्ध हुआ कि भावत्व द्रव्य आदि छे पदार्थों में सारे
 रहा; और अभावों में कहीं नहीं रहा; इसलिये द्रव्य आदि छे प-
 दार्थों का एका लक्षणा भावत्व हुआ अर्थात् द्रव्य आदि छे पद-
 र्थ भाव हैं। और द्रव्य आदि पांचका लक्षणा भावत्व सम्यक्भाव
 है अर्थात् जो भाव हो; और अनेक भी हो; उसे द्रव्य आदि पांचों-
 में ही समुक्त ना चाहिये; जैसा कि द्रव्य भाव है पिछली उपपत्ति
 से, और नैसर्गिकता का है इसलिये अनेक भी है और समवाय य-
 यपि भाव है; परन्तु अनेक नहीं; क्योंकि पीछे लावचुके हैं स-
 मवाय एका ही है। और अभाव यद्यपि अनेक है; परन्तु भाव
 नहीं है ऊपर सिद्ध हुआ है कि भाव छे ही हैं; इसलिये सिद्ध हुआ
 कि द्रव्य आदि पांच पदार्थ अनेक हैं और भाव भी हैं। और
 द्रव्य आदि चार पदार्थों का लक्षणा समवेत समवेतत्व है अर्थात्
 समवाय संबंध से जोर है उसमें समवाय संबंध से रहते हैं द्रव्य-
 आदि चारों; जैसा कि समवाय सम्बन्ध से कपाल कपालिका में
 रहता है; और कपाल में घट समवाय संबंध से रहता है; जिसे
 व समवाय संबंध से चाहे परमाणु आदि नित्यद्रव्यों में रहता है;
 परन्तु नित्यद्रव्य समवाय संबंध से कहीं नहीं रहते हैं। और
 समवाय वा अभाव जहां रहेगा स्वरूप संबंध से न समवाय से;
 यह बात समवाय निरूपण में भली भांति प्रगट होगी; इस-
 लिये सिद्ध हुआ कि द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य ये चारों सम-
 वेत समवेत हैं। द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों का लक्षणा सत्ता-
 वत्त्व है अर्थात् जाति धर्म इन्हीं तीनों में रहता है; यथा घट में व-
 दत्व जाति है अर्थात् कंवुड़ीवा आदि अंगों वाली व्यक्ति में घट

पाद स्तब्ध है; क्योंकि धातु का अर्थ छोड़के उस व्यक्ति को जना-
 ता है। और सामान्य आदि चारों में सत्ता का नहीं रहती यह विचार
 सामान्य निरूपण में भली भाँति खुलेगा, तो इससे सिद्ध हुआ कि
 जाति वासना इन्द्रियादि तीनों में ही रहती है। और द्रव्य, गुण, इ-
 न दो का लक्षण कर्मावृत्ति जाति मत्व है, अर्थात् कर्म में जो जाति
 न रहे वह द्रव्य में वा गुण में ही रहेगी। गुण आदि क्षेत्रों का लक्ष-
 ण निर्गुणत्व वा निष्क्रियत्व अर्थात् उन क्षेत्रों में रूप आदि चौ-
 बीस गुणों में से; और उत्प्रेषण आदि पाँचों कर्मों में से कोई नहीं
 रहता, यह बात गुण निरूपण में खुलेगी। कारण का लक्षण अ-
 न्यथा सिद्धि शून्यत्व है, अर्थात् उत्पत्ति से एक क्षण पहिले जिस
 वस्तु के आने बिना कहीं भी जो कार्य न उत्पन्न हो उस कार्य का
 वह वस्तु कारण होता है, जैसा कि लेखनी पत्र मसी के बिना लिख-
 ना नहीं बनता, इसलिये लेखनी आदि सब लिखने के कारण
 हैं। और अणु, दीर्घ, महत्, सूक्ष्म, ये चार भाँति के परिमाण
 अपने २ सजातीय उत्कृष्ट परिमाणों को ही उत्पन्न करते हैं,
 जैसे कपाल का महत् परिमाण अपनी अणु उत्कृष्ट घटके
 परिमाण का कारण है; इस नियम से परमाणु और द्योक का
 अणु परिमाण; और आकाश काल आदिकों का परमाणु महत् प-
 रिमाण किसी का कारण नहीं है। क्योंकि परमाणु का परिमाण
 द्योक के परिमाण का कारण नहीं हो सकता, जिससे द्योक
 का परिमाण परमाणु के परिमाण से उत्कृष्ट नहीं है; क्योंकि
 अणु की उत्कृष्टता अधिक अणु होना अर्थात् वृद्ध होना हो-
 ता ही उत्कृष्टता (छोटे की) है; जैसा कि देवताओं में बड़ा कौन है
 जिसमें दया वृद्ध हो। और राक्षसों में बड़ा कौन है, जो निर्दय

अर्थात् जिसमें दया बहुत थोड़ी हो, वह बड़ा राक्षस है। द्य
 एकका परिमाण भी अणुके परिमाण का, कारण नहीं
 होसकता; क्योंकि ये दोनों सजातीय नहीं हैं; द्यएकका परि
 माण अणु है; और अणुका परिमाण बहुत है। क्योंकि
 जिस द्रव्यके समवायि कारण अनेक अवयवी हों, वह द्रव्यम
 हान होता है। इसनियमसे, अणुका बहुत परिमाण है;
 क्योंकि अणुके समवायि कारण तीन द्यएक हैं, वे तीनों
 ही अवयवी (अवयववाले) हैं। और द्यएकके अवयव य
 द्यपि दो परमाणु हैं, परन्तु वे अवयवी नहीं हैं, अर्थात् उन
 का अवयव कोई नहीं है। इसलिये द्यएक का परिमाण म
 हान नहीं, किन्तु अणु है। और अणु से लेकर चट आदि
 अंतिम पदार्थों तक, सबके समवायि कारण, अनेक अवयवी
 होते हैं, इसलिये इन सब का बहुत परिमाण है, केवल परमा
 णु और द्यएक का अणु परिमाण है। इन युक्तियोंसे सिद्ध
 हुआ, कि अणु परिमाण किसीका भी कारण नहीं है। किन्तु
 परमाणुओंकी द्वित्व संख्या द्यएक के परिमाण की और द्य
 एककी त्रित्व संख्या अणुके परिमाणकी असमवायिकारण
 है। इसीसे द्यएक और अणुका परिमाण संख्याजन्य परिमा
 ण कहा जाता है। और परम महत्परिमाण से उत्कृष्ट (बड़ा) प
 रिमाण होही नहीं सकता। इसलिये वह भी किसीका का
 रण नहीं होता, इसमें ऐसीभी आशंका होती है, कि प्रत्यक्ष
 में महत्त्व कारण है; तो आत्माके मानस प्रत्यक्षमें आत्माका
 परम महत्परिमाण कारण हो गया। और प्रत्यक्षमें विषय
 कारण होता है, तो योगी जनोंको जो परमाणुके परिमाण

का और आकाशके परिमाण का प्रत्यक्ष अलौकिक होता है, उसमें अणु परिमाण और परम महत्परिमाण भी कारण हो गया। फिर कैसे कहते हो, कि अणु परिमाण और परम महत् परिमाण किसीका कारण नहीं है। इसका उत्तर यह करते हैं कि परम महत् परिमाण ज्ञानसे बिना किसीका कारण नहीं है। तो आत्माका परम महत् परिमाण आत्माके मानस प्रत्यक्षका कारण है,। भी परन्तु प्रत्यक्ष नामी ज्ञानका कारण बड़ा हो,। ज्ञानसे भिन्न किसीका कारण नहीं है। और जो वस्तु से वर्षसे पीछे उत्पन्न होगी, अथवा जिस वस्तुका नाश हो वर्ष पहिले हो चुका है; उन सारी वस्तुओंका प्रत्यक्ष, योगियों के वर्तमान समयमें होता है; इससे सिद्ध होता है, योगियोंके अलौकिक प्रत्यक्षमें विषय नहीं कारण होता। इसीभांति अतींद्रिय (जिसका प्रत्यक्ष कभी नहीं) सामान्य (जाति), और विशेष येभी किसीके कारण नहीं होते। यह यदि कोई ऐसा कहे, कि अलौकिक प्रत्यक्षमें सामान्य लक्षण कारण है, और जानी हुई जातिको सामान्य लक्षण कहते हैं, तो यह मन अणु है, इसी (मनस्त्वजातिके) संबंधसे सारे मन अणु हैं, इस सारे मनोके अलौकिक प्रत्यक्षमें अतींद्रिय मनस्त्व जातिक कारण है। फिर कैसे कहते हो, कि अतींद्रियजाति किसीकी कारण नहीं है। और प्राचीन लोग अनुमिति में जाना हुआ, देव कारण मानते हैं, उनके मतसे "यह परमाणु उस परमाणुसे भिन्न है, इस विशेषसे" इस अनुमितिका कारण विशेष हो गया, फिर कैसे कहते हो, कि विशेष किसीका कारण नहीं है। इसका उत्तर यह देना, कि सिद्धान्तमें आगे अलौकिक प्र-

तत्त्व के निरूपणमें सिद्ध करेंगे कि जातिका ज्ञान सामान्य लक्षण है, । जाति सामान्य लक्षण नहीं है, । तो मनस्त्वका ज्ञान जनोंके अलौकिक प्रत्यक्षका कारण हो, भी परन्तु मनस्त्व किसीका कारण नहीं, अर्थात् अतीन्द्रिय जाति किसीकी कारण नहीं है । और अनुमान के निरूपण में यह भी सिद्ध करेंगे कि सिद्धान्त में अनुमितिका कारण व्याप्ति ज्ञान है, । हेतु अनुमितिका कारण नहीं है, तो सिद्ध होगया, कि अतीन्द्रिय जाति, और विशेष पदार्थ भी किसीका कारण नहीं है ॥ कारण तीन प्रकारका है, जैसाकि समवायी कारण, असमवायी कारण और निमित्तकारण । जो कार्य समवाय संबंधसे जिस पदार्थ में रहे, । वह पदार्थ उसकार्यका समवायीकारण होता है, । जिसे उपादान कारण भी कहते हैं, । जैसे वृक्षसमवाय संबंधसे अपनी शाखाओंमें रहता है, । इससे सारी शाखा वृक्षकी समवायी कारण हैं । और कौन पदार्थ समवाय संबंध से कहाँ रहता है, यह बात समवायके निरूपणमें भलीभाँति स्पष्ट होगी । और असमवायी कारणका लक्षण समवायी कारण वृत्तिकारणत्व है, । अर्थात् जिस कार्यके समवायी कारण में जो कारण रहे, वह उसकार्यका असमवायी कारण होता है, । जैसे वृक्षकी समवायी कारण सब शाखा हैं, । उनका संयोग अर्थात् मिलाप उन्हींमें रहता है, । और वह मिलाप वृक्षका कारण भी है, । क्योंकि मिलापसे बिना भिन्न २ शाखाओंके वृक्ष कोई नहीं कहता है, । इससे सिद्ध हुआ, कि शाखाओंके मिलाप (संयोग) वृक्षके असमवायी कारण हैं । और निमित्तकारण का लक्षण समवायि कारण भिन्नत्वेसति असमवायि का

राग मित्रत्व है, अर्थात् जो जिसकार्यका समवायी कारण भी
 नहो, और असमवायी कारण भी नहो, परन्तु कारण हो,
 तो वह उसवस्तुका निमित्त कारण होता है। जैसे बीजका बो-
 ना और पानीका सींचना आदि वृक्षके समवायी कारण भी नहीं
 है; क्योंकि बोने वा सिंचनेमें वृक्ष समवाय संबंधसे नहीं रहता,
 और ये सब असमवायी कारण भी नहीं हैं; क्योंकि बोना वा
 सींचना शाखाओंमें नहीं रहता; और कारण है, क्योंकि पृ-
 थ्वीमें बीज बोए बिना वा पानी सिंचे बिना कभी वृक्ष नहीं उपज-
 ता चाहे वायुसेही बीज उड़कर पृथ्वीमें आपड़े; चाहे मेघ सेही
 पानी सिंचा जावे; इससे सिद्ध हुआ, कि बीज का बोना, पानी
 और बोने वाला, आदि वृक्षके निमित्त कारण हैं। परन्तु इतना
 नियम है, कि (कोई कार्य हो) समवायी कारण द्रव्यही हो-
 ता है; जैसे घट मृत्तिकासे बनता है, वह मृत्तिका द्रव्य है, जिसे पृ-
 थ्वी कहते हैं, और घटसे बिना रूप, रस आदि घटके गुणोंका,
 और उत्प्रेषण आदि घटकी क्रियाओंका होना, असंभव है; इस-
 से सिद्ध हुआ, कि घटके गुणोंका और घटकी क्रियाओंका उ-
 पादान अर्थात् समवायी कारण घटही है; वह घट द्रव्य है, सामा-
 न्य, विशेष और समवाय ये तीनों किसीके कार्य नहीं हैं, जिस-
 से यह बात आगे इन्हीं पदार्थों के निरूपण में सिद्ध होगी; कि
 ये तीनों नित्य हैं; और अभावका समवायी कारण कोई नहीं
 होता; क्योंकि अभाव समवाय संबंधसे कहीं नहीं रहता।
 और इसी भांति यह भी जानना; कि कोई कार्य हो, असमवायी
 कारण गुण वा कर्मही होगा; जैसे घटका असमवायी कारण
 दो कपालोंका मिलना है; वह मिलना संयोग नामी

गुण है; इसी भांति सबकार्यो मे समजलेना । और निमित्त का-
 रण में कोई नियम नहीं है; क्योंकि सब पदार्थ निमित्त कारण
 होसकते हैं; जैसे प्रतिबंधक का अभाव अर्थात् नहोना सब-
 कार्योमे कारण है ॥ और गुणआदि ह्यो पदार्थ द्रव्यसे विना-
 स्वप्न के उत्प होजातेहैं; इसलिये पहिले विशेष करके द्रव्य-
 का निरूपण करते हैं; और कई लोग नो द्रव्यों के निरूपण में
 ऐसी आशंका करते हैं; कि (नीलंतमः चलति) अर्थात् वह
 बड़ा काला अंधेरा भागता है; इस प्रतीतिसे अंधेरे (तम) में
 नीलरूप और कर्म प्रत्यक्ष ही देखने में आताहै; इससे तमको
 अवश्य द्रव्य मानना चाहिये; परन्तु तम में गंध नहीं रहता; इ-
 ससे तम पृथिवी नहीं है । और जलआदि आठ द्रव्यों में तम
 नहीं आसकता; क्योंकि इसमें नीलरूपहै; अर्थात् दसवां द्रव्य
 तम कहना चाहिये । और पृथ्वी आदि नो द्रव्योंमें से जिनका
 चक्षु से प्रत्यक्ष होताहै; आलोकके सहाय्य सेही होताहै । विना
 आलोक के कभी प्रत्यक्ष नहीं होता; परन्तु तमका प्रत्यक्ष आ-
 लोकोसे विनाही होताहै; इससे भी सिद्ध हुआ; कि इन नो द्रव्यों-
 से विजातीय तमनामी द्रव्य है; तो (नौही द्रव्य हैं) यह कथ-
 न सर्वथा असंगत प्रतीत होताहै । इसका उत्तर यह देते हैं, कि त-
 म द्रव्य नहीं किंतु अभाव (औच्छ्र प्रकाशक तेजः सामान्या भाव)
 को तम कहते हैं; अर्थात् प्रकाश करने वाले स्थूल तेज का सा-
 मान्याभाव तमहै, जहां स्वर्णका बड़ा फैला पड़ा हो, तो वह स्व-
 र्ण स्थूलहै, परन्तु प्रकाशक नहीं, इससे यहां अंधेराहै ” यह
 व्यवहार बहीहो जावेगा । और जहां बहिके आणक (छोटे चिं-
 गो) पड़े हों; अथवा जहां खद्योत (टण्णो) उड़ते हो; तोवे

चिंगाड़े का खद्योत प्रकाशक हैं भी; परन्तु जिससे स्थूल नहीं, कि-
 न्तु सूक्ष्म हैं। इसीसे "यहां बड़ा अंधेरा है" यह प्रतीति यथार्थ वहां
 होजावेगी। और दिनमें दीपके वा चंद्रमा के तेजका अभाव र-
 हताभी है; परन्तु वर्तमान सूर्य के तेजका अभाव न रहने, से प्र-
 काश करने वाले स्थूल तेजका सामान्याभाव नहीं रहता; इससे
 यह व्यवहार नहीं होता, कि अब यहां अंधेरा है, किन्तु जहां प्रका-
 श करने वाला कोई एक स्थूलतेज भी न रहे; वहां ही इस सामा-
 न्याभाव को तम अर्थात् अंधेरा कहते हैं। और आ-
 लोक (प्रकाश) के न होनेसे चक्षु की सामर्थ्य
 दीया होजानेसे अंधेरेमें नील रूपका भ्रम ही हो-
 ता है; जैसा कि बड़त हर होनेके दोषसे आका-
 शमें चक्षु की सामर्थ्य दीया हो जाने से ही नील-
 रूप का भ्रम होता है, । और उलू आदि पक्षियों-
 के चक्षु अपने स्वभावसे ही अधिक प्रकाशमें न-
 होँ देख सकते; किन्तु प्रकाश जितना थोड़ा हो,
 उतना ही अधिक प्रत्यक्ष उन्हें होता है। इसी भांति
 दीप आदिके इधर उधर करनेसे प्रकाश (तेज) की क्रिया
 भ्रमसे अंधेरेमें प्रतीत होती है; इन युक्तियों से सिद्ध हुआ, कि
 तम द्रव्य नहीं, किन्तु अभाव है। यह भी आशंका यहां होती है; कि
 उक्त तेजके अभाव को तम कहते हो; यहां ऐसा ही क्यों न हो,
 कि अंधेरेका अभाव तेज है; और अंधेरा द्रव्य है। इसका उत्तर यही
 कि जो पुरुष तेजको अभाव माने; उसके हाथ पर जलता ऊआ,
 अंगार रखने से दाह न मानना चाहिये; क्योंकि बिना स्पर्शके दाह न
 ही होता; परन्तु तेज अभाव है, और अभावमें कोई एक भी गुण नहीं

रहता; तो स्वर्ण नामी गुण अभाव में कैसे रहेगा; इससे तेज-
 को द्रव्य और तम (अंधेरे) को अभाव मानना । कई लोग यह
 आशंका भी करते हैं; कि स्वर्ण नामी दसवां द्रव्य तो अवश्य
 मानना चाहिये; क्यों रूपआदि कई गुण प्रत्यक्ष सेही स्वर्ण में
 दीखते हैं; इससे स्वर्ण के द्रव्य होने में तो संदेह ही नहीं है । और
 गंध के न होने से स्वर्ण पृथिवी भी नहीं है; और पीत रूप रह-
 ने से स्वर्ण जल आदि आठ द्रव्यों में भी नहीं आसकता; इसलि-
 ये स्वर्ण नामी दसवां द्रव्य अवश्य मानना चाहिये । इसका उत्तर
 यह है कि बिना किसी अन्य वस्तु के मिलाए, अधिकसे अधिक
 अग्निका संयोग होने पर भी जिस पदार्थ का द्रवत्व नष्ट न होवे;
 उसे तेज ही कहते हैं । और स्वर्ण में कोई औषधि मिलाए, बि-
 ना चाहे कितनाही स्वर्ण को आग में फूँके, पर उसका द्रवत्व
 (फूलना) कभी नष्ट नहीं होता; परन्तु पृथिवी अथवा जल में
 अधिक अग्निके संयोगसे द्रवत्व नष्ट होजाता है; इससे स्वर्ण पृ-
 थिवी और जलसे भिन्न तेज है । क्योंकि वायु आदि द्रव्यों में तो
 द्रवत्व रहता ही नहीं है; और जो ऐसा कहें, कि गुरुत्व तो पृ-
 थ्वी और जल इन दोनों में ही रहता है; जैसा कि भाषा परिच्छेदों
 भी लिखा है, "गुरुणी देवसवती" और स्वर्ण अनेक धातुओं से
 भारा होता है; फिर तेज किस भाँति मानते हों । इसका उत्तर
 यह है कि स्वर्ण तो उक्त युक्तिसे तेज ही है; किन्तु पृथिवी का भा-
 ग जो उस में मिला है; पीत रूप और गुरुत्व उसी में रहते हैं; जै-
 सा कि जल से भरे हुए एक बड़े पात्र में पीत वस्त्र पाकर, चाहे
 कितना अग्नि से काढ़े; तो भी उस वस्त्र को पाक नहीं होता, कि
 जिससे उसके रूपआदि गुण अन्यसे अन्य होते चले जावें;

इसलिये वह जल वहां पाकका प्रतिबंधक माना है। इसी भाँति
स्वर्णके बीच पीतरूप और गुरुत्व वाला पृथिवीका जो भाग है, उसे
चाहे कितना फूँके, तोभी उसमें पाक नहीं होता। इससे पाकका
प्रतिबंधक कोई इवीभूत (वहता हुआ) द्रव्य वहां अवश्य मान
ना चाहिये, जो उस पृथिवीके अंशको पकने वा सडने नहीं देता;
परन्तु स्वर्णको अग्निमें चाहे कितनाही फूँके तोभी उसका द्रव-
त्व नहीं नष्ट होता; इससे सिद्ध हुआ कि स्वर्णमें (पीतरूप और
गुरुत्व का आश्रय) जो पृथिवीका भाग है; उसके पाकका प्रति-
बंधक जो इवीभूत द्रव्य है; वह तेज पदार्थ स्वर्ण नाम से प्रसिद्ध
है। और उसके अंदर जो पृथिवीका अंशमिला हुआ है; उस-
में द्रवत्व नहीं रहता, जैसा कि लिखनेके समय जलके द्रवत्व
सेही मसी (साही) का चूर्ण भी चहता मालूम होता है; अर्थात्
उसमें सादात् द्रवत्व नहीं है; इसी रिति फले हुए स्वर्णके द्रवत्व
सेही उसके भीतर पृथिवी का अंशभी द्रव हुआ, मालूम होता
है; अर्थात् उस पृथिवी के अंशमें सादात् द्रवत्व नहीं है; इन
युक्तियों से स्वर्णको तेजके अंदर लाकर सिद्ध कर दिया; कि
नोही द्रव्य हैं ॥ द्रव्यका लक्षण गुणवत्त्व है; अर्थात् रूप आदि
चौबीस गुणोंमेंसे जिसमें एकभी रहे; उसे द्रव्य कहते हैं। यद्यपि
संख्या आदि कई गुण सब पदार्थोंमें पाये जाते हैं; तो भी गुण
आदि पदार्थों में संख्याकी कल्पना मात्र है, क्योंकि जैसे घट
तो वही बना रहता है; और पाकसे रूपरस आदि गुण उसके
और हो जाते हैं; ऐसे यदि कहीं रूप रस आदि गुण देही रहें; और
घट और होजावे, तो जाने कि रूप भी कोई खटापिंड है। इससे
सिद्ध हुआ कि संख्या आदि सामान्य गुण भी मुख्यता से द्रव्यों-

नहीं रहते हैं । गुणआदिकोमें गुण व्यवहारसे कल्पनामात्र है; और
 भी है कि यदि गुणोंमें गुण रहें; तो रूपका भी कोई रूप और र-
 सका भी रस होना चाहिये; और जिसरीति द्रव्योंमें व्यवहार होता
 है; कि दस घट लेजाओ, वा पांच घट लेजाओ; इसरीति गुणोंका
 व्यवहारकहीं नहीं होता; इन युक्तिओंसे सिद्ध हुआ, कि सब गुण
 द्रव्योंमें ही रहते हैं । नवों द्रव्योंमें से पृथिवीजिसे लोग मिट्टीभी कह-
 ते हैं; इसमें चौदह गुण रहते हैं; जैसे रूपरस, गंध, स्पर्श, संख्या,
 परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व,
 और वेग । लक्षणतो पृथिवीका गंधवत्त्व है; अर्थात् जिसमें का-
 ई एक समंश वा दुर्गंध आवे, उसे पृथिवी (मिट्टी) कहते हैं;
 जैसा कि फूल, लकड़ी आदि पृथिवी हैं । यद्यपि पत्थरआदि मिट्टी
 में गंध नहीं मालूम पड़ता; तोभी सूक्ष्म गंध उसमें जानना चाहिये,
 नहीं तो पत्थरकी राख (चूने) में गंध कहाँसे आता है; क्योंकि प-
 क कपड़ा फाड़ाजाय, और उसके तंत सब जुड़े र किये जायें, तो
 उन तंतओंमें वैही रूप रस और गंधआदि दीखपड़ेंगे; जो पटमें
 थे, ऐसा कभी नहोगा, कि पटमें नीलरूप था, और तंतओंका
 पीतरूप होजावे, वा पटमें दुर्गंध था, और तंतओंमें सुगंध होजा-
 वे; इससे सिद्ध हुआ, कि पत्थरकी भस्म (चूने) में गंध आता है,
 तो पत्थरमें अवश्य गंध है; केवल सूक्ष्महोनेसे उसका प्रत्यक्ष न-
 ही होता है । पृथिवी (मिट्टी) दो प्रकारकी है; जैसे नित्य और अ-
 नित्य, नित्य-उसे कहते हैं, जो उत्पन्न भी नहो, और कभी नष्टभी
 नहो । अनित्यवह है; जो उत्पन्नभीहो, और नष्टभी हो । और जरी
 खोमें धूप आनेसे जो छोटे र धूलीके कारण मालूम देते हैं, उन ध-
 त्यकका नाम आणक है; आणक की तिहाई डाणक है; और

द्वाणक का आधा अर्थात् अणुक का छठा भाग परमाणु होता है।
 इस परमाणु के खंड नहीं होते; यही परमाणु नामी स्थिती नित्य
 है; यदि इसके भी खंड मानें, तो यह भी नित्य न हुई; क्योंकि खंड
 होनेसे नष्ट होगी। तो प्रत्यक्ष देखते हैं, कि बिना उपादान का-
 रण के कभी कार्य नहीं उत्पन्न होता है; जैसे बिना मिट्टी के घर
 कभी नहीं बन सकता, और तंतुओं से बिना घट कभी नहीं ब-
 नता, और यह भी प्रत्यक्ष देखते हैं, कि उपादान कारण के रूप
 रस आदि गुण ही कार्य में आते हैं; जैसा नील तंतु से नील ही घट
 उत्पन्न होता है; पीत वा रक्त कभी नहीं होता; इसलिये परमा-
 णु को यदि अनित्य मानें तो सृष्टि से पहिले परमाणु भी न हुआ;
 तो सबसे पहिले जो सृष्टि हुई; उसका उपादान कारण कौन था
 ईश्वर को उपादान माने, तो ईश्वर में रूप रस आदि गुण नहीं हैं;
 इससे जगत के किसी पदार्थ में भी रूप रस आदि गुण न होने ला-
 दिये; इन बातों से सिद्ध हुआ, कि परमाणु नित्य और निरवयव
 है, अर्थात् परमाणु के खंड भी नहीं होते। परमाणु से भिन्न
 द्वाणक आदि सारी स्थिती अनित्य और अवयवी होती है; अर्था-
 त् इस सारी के खंड भी हो सकते हैं। और अवयवी समुदाय की
 उत्पत्ति से पहिले और अवयवी के नाश से पीछे भी अदृश्य (खंड
 ३) बने ही रहते हैं; जैसे घट की उत्पत्ति से पहिले भी कपाल वर्त-
 मान होने हैं; घट के नाश होनेसे पीछे भी कपाल वर्तमान र-
 हते हैं; और घट की उत्पत्ति से पहिले अथवा घट के नाश से पीछे
 यह तो सब कोई मानते हैं; कि अब कपाल है, अथवा कपाल
 का है, परन्तु यह कोई नहीं कहता, कि अब
 घट है, किन्तु उत्पत्ति से पहिले यह कहते हैं, कि घट होगा

और नाशसे पीछे कहते हैं, कि घट्या, इन सारी युक्तियोंसे सि-
 द्ध हुआ कि अवयव और अवयवी आपसमें एयकर हैं; एक
 किसी भांति नहीं होसकते। इससेभी विशेष ज्ञानके वास्ते
 अनित्य एथिवी तीन प्रकारकी जनार्ई है; जैसाकि शरीर, इन्द्रि-
 य और विषय, इन तीनोंमें शरीरका लक्षण चेष्टावत्त है; अर्थात्
 तजे सुखदेने वाली वस्तुकी और दुःखदेने वाली वस्तुसे
 बचे, उसे शरीर कहते हैं; जैसाकि मनुष्योंकी क्या बात है, चिड़ियेका
 भी आगकी और छोड़ो तो अपनी प्रसन्नतासे आगमें कभी नहीं जावे-
 गी; और आकाशकी और छोड़ो तो निशंक चली जावेगी; शरीरसे-
 भिन्न घट्यादि पदार्थोंको अग्नि की और गड़कावे, तो अग्नि-
 में निशंक चले जावेंगे; पानीकी और गड़कावे, तो वह भी
 वेसेही चले जावेंगे; इससे यह सब शरीर नहीं हैं। एथिवीका
 शरीर चार प्रकारका है; जैसे जरायुज, श्रंडज, स्वेदज और उद्भि-
 द्ध इनमें मनुष्य और पशुआदि जरायुज हैं; अर्थात् जरायु नामी
 एक चमड़ेमें लिपटे हुए अपनी माताके गर्भसे निकलते हैं। और
 सर्पवा यक्षीआदि सब श्रंडज हैं; अर्थात् श्रंडमें बंधे हुए अपनी
 माता के गर्भसे निकलते हैं। जरायुज और श्रंडज इन दोनोंको
 योनिज भी कहते हैं; अर्थात् अपनी माताके गर्भसे येही उत्पन्न
 होते हैं। मच्छड़, पिसर, सूका आदि जीव स्वेदज कहाते हैं; अर्थात्
 ये सब मलसे उत्पन्न होते हैं। और हल लताआदि सब उद्भिद कहाते
 हैं; अर्थात् नीचेसे पृथ्वीको फाड़के ऊपरको निकलते हैं। स्वेदज और उ-
 द्भिद इन दोनोंको अयोनिज भी कहते हैं; अर्थात् ये सब गर्भसे नहीं नि-
 कलते हैं। इन्द्रियका लक्षण प्रत्यक्ष करणवत्त है; अर्थात् जिसके द्वारा ज्ञा-
 नमें प्रत्यक्ष हो उसे इन्द्रिय कहते हैं; जैसे दृश का प्रत्यक्ष चक्षुः होता है

इन्द्रिय है, और पृथिवी की इन्द्रिय द्वाण है, उसका लक्षण गंध
 प्रत्यक्ष करणत्व है; अर्थात् जिसके द्वारा गंधका प्रत्यक्ष हो, वह
 पृथ्वीकी इन्द्रिय है, द्वाण उसका नाम है, सूक्ष्मरूप होके नासि-
 का के आगे रहती है। और नासिकासे द्वाणको बहुत अंतर है,
 क्योंकि नासिका एक सूक्ष्म अवयव शरीरका है; परन्तु कई म-
 नुष्योंकी नासिका तो वैसीही दीख पड़ती है; और गंध उन्हें नहीं
 आता; कई मनुष्योंकी नासिका विकृत भी होती है; और गंधको
 वे भलीभांति ग्रहण करते हैं; इससे सिद्ध हुआ, कि द्वाण ना-
 सिका नहीं है, किंतु नासिकाके आगे एक सूक्ष्म पार्थिव पदार्थ
 गंधके जननेवाला द्वाण है। और दो परमाणुओंके संयोग से
 द्वाणक बनता है; तीन द्वाणोंके संयोगसे एक त्र्यणक बनता है
 यही त्र्यणक जब जगत्में धूँप आती है, तो उड़ने हुए बड़े सूक्ष्म
 दीख पड़ते हैं; और चारों त्र्यणोंके संयोगसे एक चतुरणक ब-
 नता है; इसी भांति पाँच चतुरणकसे एक पंचाणक और छे पंच-
 णकका एक षडणक और कई षडणककी कपालिका कई क-
 पालिकाओंका एक कपाल और दो कपालका एक घट ऐसा बन-
 ता है; कि जिसमें सृष्टिकी समाप्ति होजाती है; ऐसे पदार्थोंको अं-
 त्यावयवी कहते हैं। और द्वाणकसे अंत्यावयवी तक सारे गंधवाले
 पदार्थोंको पृथिवीका विषय कहते हैं; जैसे घट, पट, पाषाण,
 मृत्तिका और काष्ठआदि, क्योंकि उपभोग साधनत्व विषयका
 लक्षण है; अर्थात् जो सबका वादुःखका साधन हो उसे विषय
 कहेंगे; और जो पदार्थ गंधयुक्त होके सबका वादुःखका साध-
 न हो उसे पृथिवीका विषय कहते हैं। कोई ऐसी भी आशंका
 करते हैं, कि पृथिवीमें जो चौदह गुण माने हैं, यह असत्य है;

क्योंकि अपनी प्रकृति के सारे गुणों को बाहर की इंद्रियां ग्रहण करती हैं; परन्तु ज्ञाण (इंद्रिय) केवल पृथिवी के गंध को ही ग्रहण करती है; फिर रूप, रस और स्पर्श पृथिवी में किंसांति मानते हैं; किंतु यह ही मानना चाहिये, कि पृथिवी में गंध विशेष गुण है; जिसका पृथिवी की इंद्रिय ज्ञाण से प्रत्यक्ष होता है; जल में रस ही विशेष गुण है; कि जिसका जल की इंद्रिय रसना से प्रत्यक्ष होता है; इसी भांति तेज में केवल रूप ही विशेष गुण है; जिसका तेज की इंद्रिय चक्षु से ही प्रत्यक्ष होता है; और वायु में केवल स्पर्श ही विशेष गुण है; जिसका वायु की इंद्रिय त्वचा से ही प्रत्यक्ष होता है; जैसा कि आकाश का विशेष गुण केवल शब्द ही है; जिससे आकाश की इंद्रिय श्रोत्र से ही शब्द का प्रत्यक्ष होता है; और पृथिवी में जल के संबंध से रस की प्रतीति तेज के संबंध से रूप की प्रतीति और वायु के संबंध से स्पर्श की प्रतीति होती है। जैसे पृथिवी के संबंध से जल में स्पर्श भिजल यह गंध की प्रतीति है; अर्थात् पृथिवी में गंध तो समवाय संबंध से रहता है; और रस, रूप, स्पर्श स्वसमवायि संयोग नामी परंपरा संबंध से रहते हैं; इसी भांति जल में रस तो समवाय संबंध से और रूप, स्पर्श, तेज, वायु के संबंध से अर्थात् समवायि संयोग संबंध से रहते हैं। और तेज में रूप तो समवाय संबंध से रहता है; और स्पर्श वायु के द्वारा स्वसमवायि संयोग से रहता है। इसका उत्तर यह है, कि पृथिवी में अथवा जल में जेक भी रूप और स्पर्श न होवे, तो पृथिवी और जल का चक्षु (तेज) से और त्वचा से प्रत्यक्ष न होना चाहिये; क्योंकि विषयता संबंध से द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में समवाय संबंध से रूप कारण और विषयता संबंध

1
 से त्वांच प्रत्यक्ष में समवाय संबंधसे स्पर्श कारणों है । और पृथिवी जलमें स्वसमवायि संयोग संबंधसे रूप, स्पर्श है, भी परंतु समवाय संबंधसे नहीं है; इसीलिये पृथिवी, जलका प्रत्यक्ष न होना चाहिये । और यदि ऐसे कहें कि विषयता संबंधसे द्रव्य के चक्षुष प्रत्यक्षमें कहीं समवाय संबंधसे रूपकारण है, कहीं स्वसमवायि संयोग संबंधसे रूपकारण है; इसीभांति विषयता संबंधसे द्रव्यके त्वांच प्रत्यक्षमें कहीं समवाय संबंधसे स्पर्श कारण है, कहीं स्वसमवायि संयोग संबंधसे स्पर्श कारण है; इसमें एक तो यह है, कि जहां हम केवल समवायसे कारण मानते थे; वहां तुम समवाय और स्वसमवायि संयोग इन दो संबंधों से कारण मानते हो; यह बड़ा गौरव और प्रमाणसे विरुद्ध है । गौरव मानके भी यदि प्रमाण से विरुद्ध बात मानलो, तो यह बड़ा दोष है, कि स्वसमवायि संयोग संबंधसे रूप जैसे पृथिवी जलमें रहता है; वैसेही वायु आकाश कालआदिकों में भी स्वसमवायि संयोग संबंधसे रूप रह गया; तो इनका भी प्रत्यक्ष नेत्रों (चक्षुषों) से होना चाहिये । इसीभांति स्वसमवायि संयोग संबंधसे पृथिवी जलमें जैसे स्पर्श रहता है; वैसेही काल आकाश आदिकों में भी स्वसमवायि संयोग संबंधसे स्पर्श रहता है; इसलिये आकाश आदिकोंका भी त्वांचसे प्रत्यक्ष होना चाहिये । क्योंकि आकाशआदि विभु है; इसलिये इनका संयोग मात्रे मूर्ततासे बना ही रहता है; अर्थात् स्पर्शके समवायि वायुका और रूपके समवायि तेजका संयोग विभुओंसे (आकाशकालादिक आत्मासे) बना है; तो इन विभुओंका भी चक्षुष और त्वांचसे प्रत्यक्ष होना चाहिये, परन्तु होता नहीं; इससे यहही सिद्धान्त जानना चाहिये;

कि द्रव्यके चातुष प्रत्यक्ष में समवाय संबंधसे रूप और द्रव्यके
 त्वाच प्रत्यक्ष में समवाय संबंधसे स्पर्श कारण है। और पृथि-
 वी, जलका चातुष प्रत्यक्षभी होता है; इससे सिद्ध हुआ कि
 पृथिवी में रूप, रस, गंध स्पर्श, ये चारों समवाय संबंधसे र-
 हते हैं; जलमें रूप रस स्पर्श ये तीन गुण समवाय संबंधसे र-
 हते हैं; तेजमें रूप स्पर्श ये दो समवाय संबंधसे रहते हैं, वा-
 युमें केवल स्पर्श समवाय संबंधसे रहता है, और आकाशमें
 शब्द समवाय संबंधसे रहता है; यह नियम रूप रस गंध स्पर्श
 और शब्द इन पांच गुणोंमें है और ज्ञान इंद्रिय से पृथिवी
 के गंध गुणकोही प्रत्यक्ष होता है; रूप आदिकों का नहीं होता,
 इसमें यह युक्ति है, कि इन पांच गुणों में से जो गुण जिस इंद्रिय
 की सिद्धि कराता है; वह इंद्रिय उसी विशेष गुणको ग्रहण करती
 है। प्रकृतिमें इन पांचोंमेंसे चाहे दो रहें, परंतु इंद्रिय औरोंको
 ग्रहण नहीं करती; किंतु उस अपने साधक एककोही ग्रहण
 करती है; जैसे इन पांच गुणोंमें गंधही ज्ञानमें पृथिवीत की
 सिद्धि करता है; इसलिये पृथिवीमें चाहे कितने गुण रहें; परंतु
 ज्ञान केवल गंधकोही ग्रहण करेगा। इसी भांति रसना इंद्रिय
 में जलत्वकी सिद्धि उक्त पांच गुणोंमेंसे केवल रसही करता है,
 इसलिये जलमें चाहे उन पांचोंमेंसे कई रहें, परंतु रसना इंद्रिय
 केवल रसकोही ग्रहण करेगी। और चक्षुमें तेजस्त्वकी सिद्धि
 उन पांच गुणोंमेंसे केवल रूपही कराता है; इसलिये चाहे तेज
 में स्पर्शभी रहता है, परंतु चक्षु इंद्रिय केवल रूपकोही ग्रहण
 करेगा। इसी रीति त्वचामें वायुत्वकी सिद्धि इन पांच गुणोंमेंसे
 स्पर्शही कराता है; इसलिये त्वक् इंद्रिय केवल स्पर्शकोही ग्रहण

करती है। उस नियममें कोई अमात्रा नहीं है; कि वह इंद्रिय अपनी प्रकृतिके सारे योग्य गुणोंको ग्रहण करे; किंतु इन पांच गुणोंमेंसे अपना साधक गुण चाहे अपनी प्रकृतिमें हो, चाहे किसी और में हो वह इंद्रिय उसे सब स्थानमें ग्रहण अवश्य करेगी। जैसा कि चक्षु इंद्रिय अपनी प्रकृति तेजमेंभी और पृथिवी जलमें भी सारे स्थानों में रूपको ग्रहण करती है; और तब इंद्रिय अपनी प्रकृति वायुमें और पृथिवी आदिकों में भी सारे स्थानों में स्पर्शको ग्रहण करती है; यह अर्थ गौतम जी ने अपने सूत्रोंसे सिद्ध किया है; जैसे (गंध रस रूप स्पर्श शब्दानां स्पर्शपर्यन्ताः पृथिव्या अग्नेर्जोवायूनां एवं पूर्वमयोद्वाकाशेषोत्तरः) इस सूत्रका यहही स्पष्ट अर्थ है, कि गंध रस रूप स्पर्श शब्द इन पांचों मेंसे गंध रस रूप स्पर्श ये चार पृथिवी में, रस रूप स्पर्श ये तीन जलमें, रूप स्पर्श ये दो तेजमें और स्पर्श वायुमें शब्द आकाशमें इस रीतिये पांच विशेष गुण रहते हैं। और गुणोंका द्रव्यके साथ समवाय संबंध कहा ही है; इसलिये सब गुण समवाय संबंधसे इन ५ द्रव्योंमें ही रहते हैं ॥ और जल जिसे लोग पानीभी कहते हैं; इसमें भी चौदह गुण रहते हैं, जैसे रूप, रस, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग विभाग, परत्वं, अपरत्वं, द्रवत्वं, स्नेह, गुरुत्व, और वेग। लक्षणा जलका शीतस्पर्शवत्त्व है; अर्थात् जो शीत हो उसे जल कहते हैं; यद्यपि पाषाण आदि कई एक पार्थिव पदार्थ भी ठंढे मालूम होते हैं; तो भी उन्हें जलके संबंधसे ही ठंढे जानना चाहिये, यथार्थ तो उनका स्पर्श अनुष्णशीत अर्थात् मध्यम है; जैसा कि मध्यम स्पर्श वायुका भी है; परन्तु बड़ी वायु यदि गुणमें

सूमता हुआ, ऊपर स्थानमें आवे, तो वज्र उष्ण मालूम होता है; और वही वायु यदि बड़े हृदमें वा किसी बड़ी नदीमें सूमके आवे, तो वज्र ठंडा प्रतीत होता है; और यदि वही वायु फूल-वारीमें सूमता आवे, तो सुगंध भी देता है, इसीभांति मलिन स्थानमें सूम के आवे तो दुर्गंध भी देता है; इन बातों से यह सिद्ध हुआ, कि पाषाण आदि जो शीत कहाते हैं; तो जल के संबंधसे कहाते हैं; । इसीरीति तेजके संबंधसे उष्ण भी कहाते हैं; यथार्थ उनका मध्यमस्पर्श है। और जलवा प्रवृत्त जो गंध वाले कहाते हैं; तो केवल पृथिवीके संबंधसे यथार्थ उनमें गंध नहीं है; अर्थात् गंध समवाय संबंधसे पृथ्वीमें ही रहेगा जलआदिमें परंपरा संबंधसे अर्थात् स्वसमवायी संयोगसंबंधसे रहे समवायसे न रहेगा इसीभांति शीतस्पर्श समवाय संबंधसे जलमें ही रहेगा और उष्णस्पर्श समवायसंबंधसे तेजमें ही रहता है औरोंमें परंपरा संबंधसे ही रहेगा। जल भी दो प्रकारका है, नित्य और अनित्य उनमें परमाणु नामी जल नित्य है, और द्वाणक आदि सभ जल अनित्य हैं, एवं भी इन अनित्य जलों के ही होते हैं। और अनित्य जलके भी तीन भेद हैं शरीर, इंद्रिय और विषय परंतु जलीय शरीर अयोनि जही होते हैं, और चंद्र आदि लोकोंमें प्रसिद्ध हैं और जिसमें चेष्टा और शीत स्पर्श दोनों समवाय संबंधसे रहें, उसे जलीय शरीर कहते हैं, यह जलके शरीरका लक्षण है। और खटा, मीठा आदि रसोंके जनने वाला रसना नामी तिक्काके आगे जलका इंद्रिय है, और हिमसे अर्थात् सूक्ष्म जलसे समुद्र तक जलका विषय है, इससे वापी, कूप, तड़ाग, नदी आदि सभ वि-

वयके अंदर आगे और रस प्रत्यक्ष करणा जलके इन्द्रियका
 लक्षण है, कि जो रस के जाननेमें हारहो उसे जलका इन्द्रिय जा-
 नना और जो ठंडा पदार्थ सुखका वा दुःखका साधनहो उसे
 जलका विषय जानना ॥ तेजमें ग्यारह गुण रहतेहैं, रूप,
 स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्ता, संयोग, विभाग, परत्व, अप-
 रत्व, द्रवत्व, वेग, समवाय संबंधेन उष्णस्पर्शवत् तेजका ल-
 क्षण है, अर्थात् जिसके संबंधसे और पदार्थ तत्ते होजातेहैं,
 ऐसा जो साक्षात् आयही तत्ताहो, उसे तेज कहतेहैं तेज भी
 दो प्रकारकोहै, नित्य और अनित्य, उनमें परमाणु तेज नित्यहै,
 और द्वाणुक आदि सभतेज अनित्यहैं, इन अनित्योंकेही खंड-
 भी होसकतेहैं, और अनित्य तेजके भी तीन भेदहैं, अर्थात् दे-
 ह, इन्द्रिय और विषय परंतु तेजका शरीर अयोनिज अर्थात्
 गर्भसे बिनाही होने वाला सूर्य आदि लोको में प्रसिद्धहै और
 रूपके जनने वाला आंखोंमें दृष्टाताराके आगे चक्षुनामी ते-
 जका इन्द्रिय है और जिसमें उष्णस्पर्श, चेष्टाये दोनोंहों वह ते-
 जका शरीर होताहै, और रूप प्रत्यक्ष करणा तेजके इन्द्रिय-
 का लक्षणहै, अर्थात् जिसके द्वारा रूपका प्रत्यक्षहो वह तेज-
 का इन्द्रिय है और जो उष्णस्पर्शवाला सुखका वा दुःखका सा-
 धनहो उसे तेज का विषय कहतेहैं, परंतु यह तेजका विषय
 चार संज्ञाओंसे विभक्तहै, जैसे भौम, दिव्य, औदर्य और आक-
 रज इनमें काष्ठ, गंधक आदि पार्थिव पदार्थोंसे जो अग्नि
 प्रगट हो, उसे भौम कहतेहैं और पानीकी रगड़से जो अग्नि
 प्रगट हो उसे दिव्य कहतेहैं, जैसे प्रसिद्ध मेचकी विजली, और
 उदरमें भोजन आदिको जो पकातीहै और जिसके संबंधसे

देह उष्ण रहता है, उसे औदार्य कहते हैं। और स्वर्ण, चांदी, तांबा, लोहा आदि धातु जो खानों से निकलते हैं, इन्हें आकरज कहते हैं। परन्तु स्वर्ण आदि धातुओं में पार्थिव भाग भी बहुतसा मिला है, जिससे इनका यथार्थ स्पर्श उष्ण नहीं प्रतीत होता, इससे स्वर्ण आदि सब मिश्रित पदार्थ जानने चाहिये क्योंकि केवल तेजोमय पदार्थ को मनुष्य छू भी नहीं सकता जैसा कि अग्नि पिशाच को मनुष्य छुए तो दाह अवश्य करता है ॥ वायु में नौ गुण रहते हैं यथा स्पर्श, संख्या, परिमाण, दृश्यत्व, संयोग, विभर्ग, परत्व, अपरत्व, और वेग रूपरहितत्वे सति स्पर्शवत्त्व वायु का लक्षण है, अर्थात् जिसमें रूपन हो, और स्पर्श हो, उसे वायु कहते हैं। वायु के भी दो भेद हैं, नित्य और अनित्य परमाणु वायु नित्य हैं और हवाक आदि वायु अनित्य हैं, खंड भी इस अनित्य के ही हो सकते हैं। और अनित्य वायु के भी तीन भेद हैं, देह इंद्रिय, और विषय इनमें भूत भेत पिशाच आदिका अयोनिज शरीर वायु का शरीर जानना, इसका लक्षण रूपरहितत्वे सति चेष्टावत्त्व है, अर्थात् जिसमें रूपन हो, और चेष्टा हो, उसे वायु का देह जानना स्पर्श प्रत्यक्ष कराना वायु के इंद्रिय का लक्षण है, अर्थात् जिसके द्वारा स्पर्श का प्रत्यक्ष हो, कि ठंडा लगा जाना जावे उसे वायु का इंद्रिय कहते हैं, इस सारे शरीर के चर्म परत्व का नामी स्पर्श जानने का द्वार वायु का इंद्रिय है। और प्राण वायु से प्रत्यक्ष वायुतक वायु का विषय है। इस विषय में ब्रजन आदि सब के वायु आगे, यद्यपि प्राण वायु एक ही है, तो भी स्थान और क्रियाओं के भेद से संज्ञा भेद होता है, यथा हृदय से चल के जो मुख और नासिका से कभी बाहर आता है, कभी अंदर जाता है, उसे प्राण

कहते हैं, और जो गुदा के मार्ग से नीचे जाता है, उसे अपांन कहते हैं, और जो नाभिके समीप शरीर की अग्निको बुझने नहीं देता वरुक्त जगाता है, उसे समान कहते हैं, और जो वृमन का हस्त कंठ में वायु रहता है, उसे उदान कहते हैं, और जो अकड़ाहट, कर्कोई आदिका हस्त सारे शरीर में वायु रहता है, उसे आन कहते हैं ॥

आकाश में क्षेत्रगुण रहते हैं, यथा संख्या, परिमाण, स्थित, संयोग, विभाग और शब्द आकाश का लक्षण शब्दवत्त्व है, अर्थात् जिससे शब्द निकले उसे आकाश कहते हैं, और आकाश विभु है, अर्थात् कोई पदार्थ वा स्थान ऐसा नहीं है, कि जिसे आकाश से बाहर समुक्त और आकाश पकड़ी है नित्य है, इसीसे इसके शरीर आदि भेद नहीं हो सकते हैं, किंतु आकाश के विशेष गुण शब्द का प्रत्यक्ष जिसके द्वारा होता है, वह आत्रनामी आकाश का इन्द्रिय भी पकड़ी है, केवल कर्ण नामी पार्थिव पदार्थ के भेद से अपाधिक भेद है। आकाश से शब्द उत्पन्न होने में मुख्य यही युक्ति है, कि जिस मृदंग में आकाश अर्थात् पोलाड़ अधि कहे, उससे अधिक शब्द होता है और जिसमें पोलाड़ नून हो उससे नून शब्द होता है, और जिस मृदंग में मिट्टी भर दी जावे तो वह शब्द को नहीं देता इन अनुभवों से सिद्ध हुआ, कि शब्द आकाश से ही उत्पन्न होता है ॥ और काल में पांच गुण रहते हैं, यथा संख्या, परिमाण, स्थित, संयोग और विभाग काल का लक्षण ज्येष्ठत्व कनिष्ठत्व व्यवहार नियामकत्व है, अर्थात् छोटा वा बड़ा समय से ही जाना जाता है, कि जिसका जन्म बड़त समय से हुआ हो, वह बड़ा और जिसका जन्म थोड़े दिनों से हुआ है, वह छोटा है। अथवा जन्म मात्र जनकत्व काल कालक्षण अर्थात् सारी

कारण सामग्रीहोभी पानी सींचना आदि तोभी समयसे बिना
पौषमें वा माचमें आमके वृत्तमें फल नहीं लगते, इससे सिद्ध
आ, सारे कार्य अपने २ समय पर होतेहैं, जब पूरा २ समय पदार्थके उत्पन्न होनेका आताहै, तो किसीनाकिसी रीति सारी सामग्री आपसे आप इकट्ठी होजातीहै अथवा पदार्थमात्रा धारत्वकालका लक्षण जानना, अर्थात् जो पदार्थथे, वेभी किसी समयमेंहीथे, और जो अबहैं, वेभी किसी समयमेंही हैं औरजो आगेहोंगे वेभीकिसी समयमेंही होंगे, इससे सिद्ध हुआ, कि सारे जगतका आश्रय कालहै । यह काल एक, नित्य और विभुहै, केवल सूर्यकी क्रियाके भेदोंसे क्षण, घड़ी, महीना, दिन, मास, वर्ष आदि कल्पित भेदहैं, महाकाल तो फिरभी एकहीहै और सूर्याचन्द्रमसोपातायथापूर्वमकल्पयत इस प्रकृतिका यह अर्थहै, कि प्रलयसे पहिले सूर्य चंद्रमा आदि सृष्टि जैसीथी ब्रह्मा जीने फिर वैसीहि बनाई, इस प्रकृति प्रमाणसे स्पष्ट प्रतीत होताहै, कि लगातार अनंत बेर सृष्टि उपजतीहै, और अनंत बेर प्रलयहोताहै, इन सृष्टि और प्रलयोंकी प्रक्रिया (रीति) यहहै कि जब ब्रह्मा इस प्रकृतिके अनुसार ईश्वरको सृष्टिकी चिकीर्षा (करनेकी इच्छा) होतीहै, तो उस इच्छाके अनुसार परमाणुओंमें क्रिया उपजनेसे दोदो परमाणु मिलके द्वाणक और तीन तीन द्वाणक मिलकर एक त्र्यणक चारचार त्र्यणक मिलकर एक चतुरणक इसीभांति ब्रह्मांडतक अपने २ परमाणुओंसे पृथिवी जल, तेज और वायु ये चारों उपजके सारी सृष्टिको फैलातेहैं और जब ईश्वरको सृष्टिकी संजिदीर्षा (संहारकरनेकी इच्छा) होतीहै, तो उसी इच्छाके अनुसार परमाणुओंमें क्रिया

उपजनेसे दो परमाणुओंका आपसमें विभाग होजाताहै, इस
 विभागसे दो परमाणुओंके संयोगका नाशहोजाताहै, इसी अ-
 समवायि कारणके नाशसे द्वाणुक का नाश होताहै, और द्वाणु-
 कके नाशसे द्वाणुकोंके संयोगका नाश क्योंकि ऐसा गुणकोई
 नहीं है, कि जो अपने आप्रयके नाशसे पीछेभी वनारहे, और
 संयोग गुणहै, इसलिये द्वाणुक नामी अपने आधारके नाशसे अ-
 वश्य नष्ट होजावेगा, परंत द्वाणुकों का संयोग त्रणुक का अस-
 मवायि कारण है, और असमवायि कारणके नाशसे कार्यका
 नाश होजाताहै, इसलिये द्वाणुकोंके संयोगका नाश होनेसे
 त्रणुकका नाश होजाताहै, इसीभांति त्रणुकके नाशसे त्रणु-
 कोंके संयोगका नाशहोताहै, और इस असमवायि कारणके
 नाशसे चतुरणुक का नाश होताहै, और चतुरणुकके नाशसे
 चतुरणुकों के संयोगका नाश और इस असमवायि कारणके ना-
 शसे पंचाणुकका नाश और पंचाणुक के नाशसे पंचाणुकों-
 के संयोगका नाश होताहै, इस असमवायि कारणके नाशसे
 कपालिकाओंका नाश होता है, इसीभांति कपालिकाओंके
 नाशसे कपालिकाओंके संयोगका नाश इस असमवायि कार-
 णके नाशसे कपालोंका नाश होताहै, और कपालोंके नाशसे
 कपालोंके संयोगका नाश होताहै, इस असमवायिकारणके ना-
 शसे छटका नाश होताहै, इसीरीति ब्रह्माण्डतक सारे जगत् द्र-
 व्योंका जब नाश होजाताहै, तो उस समयका नाम प्रलयहै, और
 जिस समय सारेभाव कार्योंका नाश होजाताहै उस समयका
 नाम महाप्रलयहै, परंत कई आचार्य (ग्रंथवनानेवाले) कहते
 हैं, कि महाप्रलय नहीं मानना इसमें युक्ति यहदेते हैं कि पृ-

पृथिवीके परमाणुओंमें रूप, रस, गंध और स्पर्श ये चारो गुण
 पाकके अनुरोधसे अनित्यमानेहैं; अर्थात् पृथिवीके परमाणु-
 ओंमें भी पाक होताहै; इसीलिये परमाणुओंमें ये चारोगुण अ-
 नित्यहैं; क्योंकि, यहिले रूपआदि चारो गुणोंका नाशकरके और
 रूप आदिकों को जो उप जावे, इस तेजःसंयोगको पाक कहतेहैं
 तो महाप्रलयमें जब सारे भाव कार्यका नाश हो गया, मानों पा-
 र्थिव परमाणुओंके रूप रस गंध स्पर्श काभी नाशहोगया, को-
 कि येभी भावकार्य हैं। इससे प्रलय के पीछे पृथिवीमें रूप र-
 सआदि गुणनहोने चाहिये; क्योंकि रूपआदिकोंके समवायिका-
 रण तो परमाणु हैं; परंतु असमवायिकारण कोई नहीं है; और
 यदि पाकसे रूप आदिकोंकी उत्पत्ति मानके अधिक परमाणु-
 ओंके साथ संयोगही असमवायिकारण माने, तो अधिक सं-
 योग नाश होजाने पर असमवायिकारणके नाशसे रूपआदिकों
 का नाश होजाता चाहिये; अर्थात् परमाणुओंके रूपका नाश
 होजाने से सारा जगत नी रूप (रूपरहित) होजाना चाहिये;
 इन युक्तिओंसे सिद्ध हुआ, कि पार्थिव परमाणुओंके रूपरस-
 आदि गुण अनित्य भीहैं; परंतु प्रलयमें उनका नाश नहीं होना;
 किंतु बनेही रहतेहैं; इसी युक्तिसे महाप्रलयका खंडन कर-
 तेहैं ॥ जोजो पदार्थ जन्य (उत्पन्नहोनेवाले) हैं उन सबमें
 कालोपाधि होतीहै अर्थात् उन पदार्थोंके समकालमें होनेवा-
 ले अन्यपदार्थ कालिक संबंधसे उनमें रहतेहैं। इसीकालिक
 संबंधकी अनुयोगिता को कालोपाधिकहतेहैं; और इसीका-
 लोपाधिके नहोनेसे महाकालसे अतिरिक्त नित्यपदार्थों में
 अर्थात् आकाशजातिआदिकोंमें कालिकसंबंधसे कोई

पदार्थ नहीं रहता, और कई ग्रंथकारों का यह सिद्धांत है, कि
 कालिक संबंधसे पदार्थ केवल महाकालमें रहते हैं; किंतु महा-
 काल तो विभू है; उसमें पदार्थ जिस अन्य पदार्थके संबंधसे रहे-
 गा, वह अन्य पदार्थ महाकालकी हतिताका अवच्छेदक (भेद-
 क) कहा जाता है; यह अवच्छेदकताही कालोपाधि है, जै-
 सा कि इरानी भूतले चटः अर्थात् अवभूतलमें चट है; ।
 इस प्रतीतिमें कालिक संबंध से चटका आधार तो महाकाल है;
 परंतु भूचलके संबंधसे चट महाकालमें रहता है; इसलिये चट
 में जो महाकालकी आधेयता उसका अवच्छेदक भूतल है; यह
 भूतलमें जो आधेयतावच्छेदकता है, वहही कालोपाधि है । इ-
 सी भांतिदिक कृतविशेषणता संबंधसे सारे पदार्थ मूर्तीमें र-
 हते हैं; औरदिकमें भी रहते हैं, इसी संबंधकी अनुयोगिताको
 दिगुपाधिकहते हैं । कई ग्रंथकार कालिक विशेषणताकी ना-
 ई दिक कृतविशेषणता संबंधसे दिशामें सारे पदार्थोंकी अ-
 धिकरणता मानते हैं; और मूर्तीमें (दिकमें रहने वाली अधि-
 करणता निरूपित आधेयताकी) अवच्छेदकता मानकर इसी
 अवच्छेदकता को दिगुपाधि कहते हैं । और नित्य, अनित्य सारे
 मूर्तीमें दिगुपाधि माननेसे चाहे परमाणु निरवयव भी हैं; तो
 भी वे परमाणुओंका संयोग अव्याप्य हति होजाता है; क्योंकि
 परमाणुके पूर्वदेशमें जो संयोग है, वह पश्चिममें नहीं है; और
 जो उत्तरमें है, वह दक्षिणमें नहीं है; इससे अव्याप्यहति है ।
 यहां कोई लोग ऐसी आशंका करते हैं, कि परमाणुआदि नि-
 त्य मूर्तीमें भी जब दिगुपाधि रहती है; तो प्रलयमें भी पूर्व-प-
 श्चिमआदि व्यवहार होना चाहिये । इसका उत्तर कईलोग सं-

भी करते हैं; कि मूर्त्तिमें से अनित्य मूर्त्तिमेंही दिगुपाधि होती है,
 नित्योंमें नहीं होती, इसलिये प्रलयमें अनित्य-मूर्त्तियोंके नहोनेसे
 पूर्व पश्चिम आदि व्यवहार नहीं होता; परंतु सिद्धांत यह है, कि
 मध्यम परिमाणवाले उदयाचल, सुमेरु आदि स्थल पदार्थही
 पूर्व पश्चिम आदि व्यवहारके नियामक हैं। और विंशु अथवा
 अणु इन व्यवहारोंके नियामक नहीं हैं; और मध्यम परिमा-
 ण वाले सब अनित्यही होते हैं, इसलिये प्रलयमें नहीं रह सक-
 ते तो इन नियामकोंके नहोनेसे प्रलयमें पूर्व पश्चिम आदि व-
 व्यवहार नहीं होता। दिगुपाधितो नित्य अनित्य सारे मूर्त्तिमें
 रहती है; और कालिक विशेषणता अथवा दिक् कृतविशे-
 षणता इन दोनोंको ही सिद्धांतमें वृत्ति नियामक संबंध कह-
 ते हैं; और कोई ऐसा भी कहते हैं, कि एकाधिकरण वृत्तित्वरू-
 प परंपरा संबंध होनेसे ये दोनों वृत्तिनियामक संबंध हैं; अर्थात्
 इन दोनों संबंधोंसे केवल संबंधिताही होती है, वृत्तिता नहीं हो-
 ती। दिक् में भी पांच गुण रहते हैं; संख्या, परिमाण, एतत्त्व,
 संयोग और विभाग दिशाकालक्षण हसनिकादिधीहेतुत्व हैं;
 अर्थात् जो वङ्गतदेश लंघा हो, उसे हर कहते हैं और जो योउ-
 देश लंघा हो, उसे समीप कहते हैं। यह दिक् एक नित्य और
 विभु है; और पूर्व पश्चिम आदि व्यवहार सब उपाधिसे कल्पित
 हैं; जैसे जिस स्थानसे जो स्थान उदयाचलकी ओर हो, वह उस
 स्थानसे पूर्व कहा जाता है। इससे उलटा पश्चिम कहा जाता है, और
 जो स्थान जहांसे सुमेरु अर्थात् उत्तर केंद्रकी ओर हो, वह स्थान
 वहांसे उत्तर कहा जाता है; और इससे उलटा दक्षिण कहा जाता है।
 परंतु प्रलय कालमें जब उदयाचल वा सुमेरु कोई भी नहीं है,

तो पूर्वआदि अवस्था उचरहे; किंतु महादिक एका नित्या
और विभीही; पूर्वआदि भेदकल्पितहैं ॥ आत्माके दो भेदहैं,
जीवात्मा और परमात्मा इनमेंसे जीवात्मामें चौदह गुणरहते
हैं; बुद्धि, सख दुःख, इच्छा, द्वेष, यत्न, संख्या, परिमाण, पृथ-
क्, संयोग विभाग, भावना, धर्म, अधर्म, जन्म ज्ञानवत्न वा
जन्मेच्छावत्न वा जन्मयत्नवत्न जीवात्माका लक्षणहै; अर्थात्
जिसका ज्ञान, इच्छा वा यत्न अनित्य हो; उसे जीवात्मा समज-
ना । और शरीर इंद्रिय आदिसबतभीतक कुच्छकरसकतेहैं;
जबतक जीवात्माका संबंध रहताहै । पीछेसे ये सब मत्ति-
काके तत्त्वहैं, परंतु मत्तिका में सख दुःख आदिकी कल्पना
अवचितहै; जिससे मत्तिका में ज्ञानइच्छा आदि नहींहै; इस-
लिये सिद्धहुआ, सखदुःखआदि गुण चेतनमेंही रहतेहैं ।
परन्तु चेतनतो ईश्वरभीहैं, उनमें सखआदिका होना असं-
भवहै; इसलिये प्रति शरीरमें भिन्न २ सखदुःखज्ञानआदि
कोंका आश्रय चेतन जीवात्मानामी अधिष्ठातामानतेहैं ।
क्योंकि कोई करण वा साधन विनाचेतनकी सहायताके कि-
सीकामकोभी नहीं करसकता; जैसाकि कुठार और लकड़ी
चाहे कितना चिर इकट्ठे पड़े रहें, तो एक त्थामही नहीं का-
टाजाता, जबतक कोई चेतन उस कुठारको न चलावे । इसी
भांति चक्षुआदि करण विना अधिष्ठाताके कुच्छ नहीं कर-
सकते । इन इंद्रियोंका स्वामी शरीरनहीं होसकता, क्योंकि म-
रनेसे पीछे पड़ाहुआ शरीर कुच्छ नहीं करसकता, जब श-
रीर चेतन हुआ, तो पाप पुण्य सखदुःख आदि शरीरमें र-
हेंगे; परंतु पूर्व जन्मका शरीर वहांही बह हो गया, तो

र्व जन्मके कर्मोंका फल इस जन्ममें नहोना चाहिये । कर्म
 फल अवश्यमानना पड़ताहै; क्योंकि कई जीव जन्मसे मरण
 तक केवल दुःखही भोगतेहैं; कई जीव केवल सुखही भोग-
 तेहैं; कई ओंको एकविषयका शर्मा सुखहै, तो अपर विषय-
 का उन्हें शर्मा दुःखहै; परंतु जीवात्माको चेतन और स्वामी भी
 माननेसे सारे दोष हरजातेहैं; क्योंकि जीवात्मा नित्यहै, तो ए-
 क जन्मके छोड़ सैंकड़ों जन्मोंके अपने किये कर्मोंका फल
 भोगे, तोभी कोई विरोध नहीं आता। इंद्रियोंको भी चेतन नहीं
 कहते, क्योंकि यह बात युक्ति सिद्ध है, कि अनुभूत पदार्थोंका
 ही स्मरण होताहै; अर्थात् जिस मनुष्यने जो वस्तु देखीहो;
 उसी मनुष्य को उस वस्तुका स्मरण होगा; परंतु जब इंद्रियों को
 चेतन मानातो ज्ञान आदिसब इंद्रियोंमें रहे; फिर रूपका प्रत्यक्ष
 चक्षुमें हुआ; तो रूपका स्मरण भी चक्षुमेंही होगा ॥ परंतु जिस
 मनुष्यने अनेक वर्णोंके भिन्न वस्तु बनाकेहों; फिर देव वशसे
 वह श्रृंखलाहोगया; तो उस समयमें उसके चक्षु यदिहैं, तो उसे सब पदार्थ
 ही खने चाहियें; यदि चक्षु नहीं हैं, तो रूपोंका स्मरण नहीं
 होना चाहिये । और मनभी नहीं चेतन है; क्योंकि एक क्ष-
 णमें दो ज्ञान नहीं होसकते; इससे मन को परमाणु रूपमा-
 नतेहैं; परंतु जब मनको चेतन माना, तो ज्ञान आदि सब मन
 में रहे, इसलिये परमाणुके रूप रस आदिकी नाई ज्ञान सुख
 आदिका भी प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये । क्योंकि परमाणु का
 प्रत्यक्ष जब नहीं होता तो परमाणुके धर्मोंका प्रत्यक्ष कैसे
 होगा । और ज्ञान आदिके संबंधसे अपने २ जीवात्मा का प्र-
 त्यक्ष होताहै; जैसामें सुखी हूं, इस शरीर में तो सुख दुःख

कोई नहीं है; किंतु इस यथार्थ वाक्यमें, सद्मे जीवात्मा का ही
 प्रत्यक्ष होता है । और पर शरीर में चेष्टा आदिसे जीवात्मा का अ-
 नुमान किया जाता है; जैसे इस रथमें कोई चलाने वाला अवश्य
 है, जिसे सीधे मार्गसे भली भांति रथ चला जाता है । इसी रीति
 इस शरीर में आत्मा अवश्य है, जिससे वह शरीर भली भांति
 चलता फिरता खाता पीता है । यदि पराये जीवात्मा का प्रत्य-
 क्ष माने वा सारे शरीरोंमें एक जीवात्मा माने, तो एक पुरुष के
 सावदुःख आदि हरे पुरुष को भी मालूम होने चाहिये । और
 ये प्रत्येक जीवात्मा विभु, नित्य, अल्पज, चेतन पाप पुन्य और
 सावदुःख के आश्रय, और पराधीन हैं ॥ परमात्मा अर्थात्
 ईश्वरमें आठ गुण रहते हैं, जैसे संख्या, परिमाण, दृश्यत्व, सं-
 योग, विभाग, बुद्धि, इच्छा और यत्न ईश्वर का लक्षण नित्य-
 ज्ञान बल है; अर्थात् जिसका ज्ञान नित्य एक और सारे जगत को
 बोध कराता है; उसे ईश्वर कहते हैं । अथवा नित्यच्छोवत्व ई-
 श्वर का लक्षण जानना, अर्थात् जिसकी इच्छा एक नित्य और
 सारे पदार्थों की हो, उसे ईश्वर कहते हैं ॥ अथवा नित्ययत्न-
 वत्त्व ईश्वर का लक्षण जानना; अर्थात् जिसका यत्न एक नि-
 त्य और सारे जगत के कार्यों का कारण है; उसे ईश्वर जानना
 । यह परमात्मा विभु, नित्य, सर्वज्ञ, चेतन, पाप पुन्य सावदुः-
 ख आदिसे रहित, स्वतंत्र प्रभु, जीवों को यथायोग्य पाप पुण्यों
 के फल देने वाला, सारे पदार्थों को छोड़के सारे जगत का
 स्वामी, परमेश्वर नामसे प्रसिद्ध है, यद्यपि ईश्वर का प्रत्यक्ष नहीं
 होता; तो भी अनुमान आदि अनेक प्रमाणोंसे ईश्वर सिद्ध हो-
 ता है । और नास्तिक लोग जब ईश्वर का खंडन करने के कह-

तैहें; कि स्वभाव सेही सारा जगत् उपजता भी रहता है, और
 क्षिपता भी रहता है तो कोई ऐसा प्रयोजन नहीं, कि जिससे
 ईश्वर नामी एक पृथक् पदार्थ मानें। तब उनके सामने ईश्वर
 की सिद्धिमें "यावाभूमिजनयन" इत्यादि प्रकृतियों का प्रमाणों
 ना, सर्वथा अशुक्त प्रतीत होता है। क्योंकि ईश्वरने अपने मु-
 खसे इनका उच्चारण किया है; इसीसे सब प्रकृति प्रमाण हैं,
 परंतु जो नास्तिक ईश्वरको ही नहीं मानेगे, तो वे प्रकृतियों-
 को प्रमाण कभी नहीं मानेगे। इस दशामें वेदान्त, आदिको
 ई शास्त्रकार भी नास्तिक को युक्तिसे सिद्ध करके ईश्वर नहीं
 मना सकते; किंतु नैयायिकही सबसे आगे बहूके अनु-
 मान की युक्तिओंसे सिद्ध करके नास्तिकके मुखसे ईश्वर मना
 तैहें। क्योंकि प्रत्यक्ष तो ईश्वर नहीं सिद्ध होसकता; रूप के
 नहोनेसे ईश्वरका चक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता, स्पर्शके नहोने-
 से त्वाच प्रत्यक्ष भी ईश्वरका नहीं होसकता; और ज्ञान रसना
 और इन तीन बहिरिन्द्रियों से किसी द्रव्यका प्रत्यक्ष नहीं होता,
 तो ईश्वरका प्रत्यक्ष कहाँसे होवेगा। और मन नामी आभ्यन्तर
 इन्द्रियसे तो केवल अपने २ जीवात्मा का प्रत्यक्ष विशेष गुणों
 के संबंधसे होता है; जैसा कि सख के संबंधसे अहं सखीका
 में सखीहूँ, और मेरे विभु जीवात्माका संयोग अन्य पुरुषोंके
 मनोसेभी बना है; परमेरे सख दुःख आदिकों का प्रत्यक्ष अ-
 न्य पुरुषों को नहीं होता; इससे अपने आत्मासे भिन्न आत्मा
 में जो नहि, ऐसा (आत्मासे साथ मनको) संयोग आत्मा के
 मानस प्रत्यक्षमें कारण है। परन्तु ईश्वरके साथ जो मेरे मन
 का संयोग है, वह मेरे जीवात्मासे भिन्न आत्मा में क्या

ईश्वरमें रहने से, मानस प्रत्यक्ष का कारण नहीं होसकता, इस
 लिये सन्निकर्ष (वापार) के न होनेसे ईश्वरका मानस प्रत्यक्ष
 भी नहीं होसकता । किन्तु अनुमान प्रत्यक्षसेही ईश्वर सिद्ध
 होताहै; जैसा कि घट कार्य की नाई जगत में जो २ कार्यहैं;
 सब कर्ता करके जगहें, अर्थात् विना कर्ताके कोई कार्य न-
 हीं होता; परन्तु शिबि, सृष्टिके आदिका द्वाणक, और पल
 १, काष्ठ, आदिकों में कीट, ये सब भी कार्य हैं; इससे कर्ता
 से विना नहीं उत्पन्न होसकते । परन्तु कोई शरीर धारी
 जीव इनकार्योकाकर्ता नहीं होसकता; क्योंकि शिबिकी
 उत्पत्तिसे पहिले विना आधाभके शरीरी जीवका होनाही
 अप्रसिद्ध है; कि जहां स्थित होकर उसने शिबिबी रची हो ।
 और द्वाणक अणक चतरणक कपालिकाआदि अवयवों
 की उत्पत्तिसे अनन्तरही शरीरआदि अंतर्गवयवियोंकी उत्प-
 त्ति होसकतीहै; इसलिये सृष्टिके आदिमें जब द्वाणक भी
 नहीं उत्पन्न हुआ, तब शरीरका होना सर्वथा असंभवहै । इ-
 ससे पहिले द्वाणक का कारण भी शरीरधारी जीवात्मा न-
 हीं होसकता । और काष्ठ पत्थर आदि अज्ञ कठिन पदार्थों
 में शरीरीका प्रवेशही नहीं होसकता; कि जिससे उनमें
 जा कर कीट आदिको उत्पन्न करे, और यह बात प्रत्यक्षही
 दीख पड़ती है, कि चेतन के साहाय्य विना अचेतन परमा-
 ण आदि कुछभी नहीं कर सकते । जैसाकि लकड़ी और
 बड़ी तीखीधाराला कुहरा ये दोनों जादे बरसों एक स्थान
 मेंही पड़े रहें; परकुछकार्य नहीं करसकते, किंतु मिखाण
 आदि कोई चेतन जब आवे, तो उसके साहाय्यसे वह कुहरा

३। थोड़े समयमें ही उस काष्ठ को काट देता है । इसीसे कुत्त-
 ३ को करण और शिखाण को कर्ता कहते हैं; कौं मुख्य कर्ता
 चेतन ही होता है । जीवात्मा चेतन तो है पर उक्त कार्यों के
 करने की सामर्थ्य इसमें नहीं है; इसलिये जिसको आधार
 शरीर आदिसे कुछ संबंध नहीं, ऐसा सर्वशक्तिमान् (सर्वज्ञ
 विभु स्वतंत्र ईश्वर ही उक्त कार्यों का कर्ता है । और जगत में
 कई लोग जन्मसे दुःखी कई जन्मसे सुखी और सुखी दुःखी
 भी देख पड़ते हैं, इस विचित्रता का नियामक केवल अदृष्ट
 (पाप पुण्य) ही हो सकता है; क्योंकि ईश्वर को सबे जीव एक से ही हैं;
 ऐसा नहीं है, कि कोई ईश्वर का वद्वत प्यारा है; इससे वद्वत सुखी है
 और कोई ईश्वर का बड़ा विरोधी है; इससे वद्वत दुःखी है । किंतु
 अपने उत्तम कर्मों (अदृष्टों) से सुखी और मंद कर्मों से दुःखी और
 मिले हुए कर्मों से सुखी दुःखी होता है । परंतु अचेतन कर्मविना
 चेतन की सहायता के कुछ नहीं कर सकते; और जीवात्मा को अदृष्ट
 का प्रत्यक्ष ही नहीं होता; इससे जीवात्मा का साहाय्य अ-
 दृष्टों में कुछ कार्य नहीं सिद्ध कर सकता । किंतु जिस चेतन
 के साहाय्य से उत्तम कर्म का उत्तम फल मंद कर्म का मंद फल
 और मध्यम कर्म का मध्यम फल ही होता है; विपरीत फल
 नहीं होते, वह सब का स्वामी ईश्वर अवश्य मानना चाहिये ॥
 इव युक्तिओं से ईश्वर को सिद्ध करके आस्तिक लोगों को यह
 संदेह न हो, कि नैयायिक केवल युक्ति से ही ईश्वर की सिद्धि
 करता है, प्रकृतिप्रमाण नहीं दे सकता, इससे याचाभूमि जन-
 यन्त्रदेवक; और यः सर्वज्ञः सर्वविद् इत्यादि प्रकृति भी ईश्वर
 की सिद्धि में प्रमाण जाननी ॥ क्योंकि उक्त प्रकृतिओं में से

पहिली का अर्थ व्याकरण के अनुसार यहही होताहै- कि
 स्वर्ग और पृथिवी के उत्पन्न करके जो एक सारे जगत की र-
 द्धा करता है; वह स्वतंत्र ईश्वर है । और इसरीका यह अर्थ
 है, कि परमाणुसे ब्रह्मांड तक सारे पदार्थोंका यथार्थ ज्ञा-
 न जिसमें स्वभाव सेही इंद्रिय आदिकोंकी अपेक्षासे विनाही
 सामान्य रूपसे और विशेष रूपसेभी बना रहताहै; वह स-
 र्ववित् ईश्वर है । और यः सर्वज्ञः सर्ववित् इसी श्रुति से प्र-
 तीत होताहै; कि वेदांती लोग जो परमात्मा को ज्ञान स्वरूप
 मानते हैं; यह व्याकरण से सर्वथा विरुद्धहै । परंतु व्याक-
 रणसे विरुद्ध अर्थ किसी शास्त्रमें भी प्रमाण नहीं माना जाता
 क्योंकि सर्वज्ञ शब्द (सर्व जानाति) इस व्युत्पत्तिसे ज्ञा यात
 के आगे कर्तामें क प्रत्यय ले आकर बनाहै; तो सर्वज्ञशब्दसे
 उत्तर द्वितीया का अर्थ कर्मता अर्थात् विषयता सर्व शब्दका
 अर्थ सारे पदार्थ ज्ञा यात का अर्थ ज्ञान और क प्रत्यय का अ-
 र्थ कर्ता आश्रयता संबंध जो संबंधकी आकांक्षासे ही प्रतीत
 होजाताहै; शब्दबोध यह होताहै, सारे पदार्थोंके ज्ञान का आ-
 धार, इस शब्द बोध में प्रत्यय के अर्थ कर्ता को छोड़ना युक्तिसे
 सर्वथा विरुद्धहै; क्योंकि सारे पदार्थों का ज्ञान इतनाही अर्थ
 यदि आप करेंगे; तो भावमें लुप्त प्रत्यय आकर सर्व ज्ञान ऐसा
 शब्द सिद्ध होगा, सर्वज्ञ शब्द नहीं सिद्ध होगा ॥ और आत्माको
 ज्ञान स्वरूप मानके जीवात्मा और परमात्मा का अभेद मानने
 से एक बड़ा दोष यह आताहै ॥ कि विना विषयके कोई ज्ञान
 नहीं होता, और इसका नियम कोई नहीं बन सकता कि छद्-
 ही उस ज्ञानका विषय है; पर आदि पदार्थ नहीं विषय हैं ॥

क्योंकि ज्ञान तो एक ही माना है; तो वही ज्ञान इंद्रियों के संबंध से पर आदि पदार्थों को भी जना देता है; इससे मात्स्यगुप्ता, कि कोई एक ही पदार्थ ज्ञान का विषय नहीं किंतु सारे पदार्थ इस ज्ञान के विषय हैं। इससे सब सर्वज्ञ होने चाहिये, परंतु केवल ईश्वर ही एक सर्वज्ञ है; और जीवात्मा कोई भी सर्वज्ञ नहीं हो सकता। और यह भी है कि ज्ञान नित्य मानते हो अथवा अनित्य नित्यमानने में यह दोष है, कि सृष्टि में भी अर्थात् सोप झप पुरुष को विषयों का बोध होना चाहिये; क्योंकि बिना विषय के कोई ज्ञान नहीं होता; और नैयायिकों के मत में जीवात्मा नित्य भी है; पर सृष्टि (गाढनिद्रा) के समय त्वचा के साथ मन का संयोग न होने से ज्ञान की सामग्री के न होने से कोई ज्ञान नहीं होता। और वेदांती ज्ञान को अनित्य माने तो भी निर्वाह नहीं होता; क्योंकि पूर्वजन्म के ज्ञान का मरने से जब नाश हो गया; तो चेतन में रहने वाले अदृष्टों का भी आधार के साथ ही नाश हो गया, तो अब इस जन्म में वह सूखी हो, अथवा दुःखी हो इसका नियम कोई नहीं बांध सकता। और न्याय के मत में जीवात्मा नित्य है; इसमें रहने वाले अदृष्ट का बिना भोग (अपनाफल) के नाश नहीं होता। इसमें अति भी प्रमाण है जैसे नाभुक्त दीयते कर्मकल्पको दिशोत्तरणि इसका अर्थ यह है, कि चाहे सेकड़ों कल्प (युग) बीत जावें पर बिना अपना फल दिये, कर्म नहीं निवृत्त (नष्ट) होता। और स्वप्न में अथवा रज्जो सर्प इस भ्रम के समय में जो प्रातिभासिक पदार्थ वेदांती मानते हैं, कि स्वप्न के समय जो नगर आदि प्रतीत होते हैं; वे उस समय वहां उत्पन्न होते हैं।

और फिर नष्ट होजातेहैं, इसी भांति रज्जुमें जब सर्पका भ्रम
 होताहै, वहां उस समय सर्प उत्पन्न होताहै; और फिर नष्ट हो-
 जाताहै। यह बात सर्वथा युक्तिसे विरुद्धहै; क्योंकि बिना स-
 मवायिकारण के कभी कोई कार्य उत्पन्न नहीं होसकता; स-
 र्पमें जो नगर आदि उत्पन्न होतेहैं, उनका समवायि कारण
 कोई नहीं होसकता; क्योंकि नगर आदि स्थूल पदार्थोंके प-
 रमाणु साक्षात् समवायिकारण नहीं होसकते; किंतु द्वाणक
 अणुक आदिकों के द्वारा। और स्थूल पदार्थोंके नाशसे पीछे
 उनके अवयवों का प्रत्यक्ष अवश्य होताहै; जैसा कि घट के
 नाशसे पीछे कपालोंका प्रत्यक्ष होताहै; परंतु स्वप्नसे अनंतर
 अथवा भ्रमसे अनंतर उन नगर आदि पदार्थोंका अथवा
 सर्प आदि पदार्थोंका कोई अवयव (खंड) कहीं भी नहीं दी-
 खता; इसलिये स्वप्न वा भ्रांतिके समय बिना समवायिकार-
 ण के प्रातिभासिक पदार्थोंकी उत्पत्ति सर्वथा युक्तिसे विरुद्ध
 है; किंतु रज्जुत्व के साथ जो चक्षुःसंयुक्त समवाय सन्निकर्ष
 है, ज्ञानलक्षणा के द्वारा सर्पत्व के अलौकिक प्रत्यक्षसे पीछे
 दोषसे वह सन्निकर्ष सर्पत्व में प्रतीत होताहै; और चक्षुः सं-
 योग रज्जु से होताहै; इसलिये सर्पत्वरूप (धर्म) से रज्जुका
 भान होताहै; इसे मिथ्या ज्ञान कहते हैं। इसी भांति स्वप्न-
 को भी अथयार्थ ज्ञानही नैयायिक लोग मानतेहैं; और जी-
 वात्मा परमात्मा के अभेद मानने में बंधमोक्षका व्यवहार सर्व-
 था नहीं सिद्ध होसकता; क्योंकि परब्रह्म में धर्म अधर्म नामी
 बंधकी प्राप्ति बिना बंधन की निवृत्ति नामी मोक्षका होना
 ही असंभवहै; क्योंकि पहिले बंधन हो तो निवृत्ति होताहै।

और केवल प्रतिबिम्ब रूपी उपाधिक बंधन मानो, तो एकही
 ब्रह्म वह और मुक्त भी हुआ; तो बंधन और मोक्ष इन दोनोंका
 विरोध किसी भांति भी न बन सका; अर्थात् बंधन के समय
 भी मुक्त हैं तो मोक्षके अर्थ पातञ्जल वेदांत और शास्त्रोंका
 अभ्यास करना व्यर्थ है; क्योंकि मोक्ष नामी फल पहिले ही
 प्राप्त है। और यदि ऐसा कहें, कि जैसे वृक्षमें शरीरावच्छेदे
 न कपिसंयोग और मूलावच्छेदेन कपिसंयोगाभाव भी रह
 ता है; इसी रीति ब्रह्ममें एक शरीरावच्छेदेन बंधन और अन्य
 शरीरावच्छेदेन मोक्ष रहता है; और अवच्छेदकोंके भेदसे
 विरोध भी उत्पन्न होता होगा। तो क्या शाखा और मूल जैसे
 वृक्षके अवयव हैं; ऐसे शरीरसब ब्रह्मके अवयव हैं; अर्थात्
 ब्रह्म अनित्य है, तो पूर्व कर्मोंके भोगकी अनुपपत्ति लगी ही
 रहेगी। और निर्हर्मिक परब्रह्ममें उपाधिकी कल्पना करके
 उस उपाधिसे बंधन मानना भी युक्तिसे बाहर है; क्योंकि दि
 गुपाधिकालोपाधि आदि किसी उपाधिकी प्राप्ति परब्रह्ममें नहीं
 है; तो इनसे बढ़के कौनसी उपाधि है, जिसने परब्रह्ममें प्राप्त
 होकर बंधमोक्षका व्यवहार उत्पन्न किया। और "बहुसाय"
 इस श्रुतिके अर्थको यदि उपाधि कहो, तो सिद्ध हुआ, कि व
 ज्ञत होनेकी इच्छा ही उपाधि है; परन्तु ज्ञानस्वरूप निर्हर्मि
 क परब्रह्ममें इच्छाका होना ही असंभव है। और जगत का
 उपादान कारण लाघवसे एक मायानामी पदार्थ मान के जो
 परमाणुओंको नहीं मानना, अथवा अनित्य मानना यह भी
 असंभव है; क्योंकि चाहे कोई भावकार्य हो, समवायि कारण
 वही होता है, जैसा कि वस्त्रका समवायि कारण कपाल

द्रव्य है; अर्थात् अन्यद्रव्यों के समवायिकारण अपने अवयव
 (खंड) वे द्रव्य ही होते हैं। और तृतीय रूपका समवायि का-
 रण छुट वह भी द्रव्य ही है; अर्थात् अन्य वृत्तों के समवायिका-
 रण भी द्रव्य ही होते हैं। इसी भांति दंड में जो क्रिया होती है;
 उसका समवायिकारण दंड भी द्रव्य ही है; अर्थात् जिस द्रव्य में
 जो क्रिया होगी, उस क्रियाका समवायिकारण वही द्रव्य हो-
 गा। और द्रव्यगुण कर्म इन तीनों से अतिरिक्त कोई भाव का-
 र्य नहीं है; क्योंकि सामान्य विशेष और समवाय ये तीनों
 नित्य हैं, तो प्रतीत हुआ, कि यदि माया समवायिकारण है,
 तो अवश्य द्रव्य है। परन्तु द्रव्य ऐसा एक कोई नहीं, जो सा-
 रे भाव कार्योंका उपादान कारण हो, क्योंकि पृथिवी आदि
 रूप आदिकोंके उपादान हैं, परन्तु ज्ञान आदिकोंके उपादान नहीं हैं, और
 ज्ञान आदिकोंके उपादान जीवात्मा हैं, वे रूप आदिकोंके उ-
 पादान नहीं हैं। और प्रयोजन से विना माया नामी द्रव्य
 द्रव्यमानमा भी युक्ति से बाहर है; और माया को द्रव्य मानने
 में बड़ा दोष है; कि वह माया सावयव है, अथवा निरवयव है,
 यदि मायाको सावयव कहो, तो छुट आदि सावयव पदार्थों-
 की नाई अवश्य अनित्य माननी पड़ेगी; क्योंकि सावयव कोई
 भी नित्य नहीं होता। और माया अनित्य हुई, तो यह दोष है,
 कि उस माया की उत्पत्ति से पहिले और मायाके नाशसे अनंतर
 सृष्टि का सामान्याभाव हो जाना चाहिये; क्योंकि समवायि का-
 रण से विना कभी कोई कार्य नहीं रह सकता। और सारे जग-
 त की समवायिकारण माया यदि अनित्य है; तो उस मायाका
 समवायिकारण कोई अन्य पदार्थ मानना पड़ेगा उसका उपा-

दान कोई और, इसी भांति अनवस्था दोष लगेगा, परन्तु अन-
 वस्थित पदार्थका मानना वितंडा के सदृश होनेसे सब शास्त्रों
 से विरुद्ध है। और माया को यदि निरवयव कहा, तो परब्रह्म
 की नाई अवश्य नित्य माननी पड़ेगी, क्योंकि निरवयव भाव
 पदार्थका किसीका भी नाश नहीं होता; और माया यदि नित्य
 हुई तो मोक्षकी सर्वथा अनुपपत्ति हुई, क्योंकि बंधन की का-
 रण नित्य माया अपने कार्योंको सदाही उपजाती रहेगी।
 और रूप रस आदि गुण मायामें मानते हो, वा नहीं यदि माया
 में रूप आदि मानें तो यह दोष है, कि वायुमें भी अवश्यरूप
 होना चाहिये; क्योंकि उपादानकारण के रूप रसगंधस्पर्शका
 र्यमें अवश्य होते हैं, यह प्रत्यक्षसेही सबकार्यों में दीखता है।
 इसी युक्तिसे नैयायिक लोग "आत्मनः सत्ताशादाकाशः सं-
 भूत" इत्यादिश्रुतिश्रों का अर्थ वेदान्तसे विरुद्ध उत्पत्तिके स्था-
 न प्रगट होनाही मानते हैं; क्योंकि आत्माको यदि आकाशका
 समवायिकारण माने, तो आकाशमें शब्द गुण नहीं होना चा-
 हिये; और ज्ञान इच्छा आदि आत्माके गुण आकाशमें अवश्य
 रहने चाहियें। इसी भांति वायुका समवायिकारण यदि आ-
 काश हो, तो वायुमें स्पर्श न होना चाहिये, और शब्द अवश्य
 होना चाहिये। और वायुमें शब्दका होना इष्ट मानें, तो त्वग्नि-
 द्रिय से शब्दका प्रत्यक्ष भी होना चाहिये। और तेजका उपादा-
 न कारण यदि वायु हो, तो तेजमें रूप न होना चाहिये। और
 जलका उपादान तेज हुआ, तो जलमें रस न होना चाहिये।
 और पृथिवीका उपादान यदि जल हो, तो पृथिवीमें गंध न उ-
 त्पन्न होना चाहिये, क्योंकि समवायिकारण के रूप रस आदिक

गुणाही नियम से कार्य में होते हैं । और इस श्रुतिसे उपादान
 कारणोंका यदि बोध हो, तो वेदांतियोंके मतसे बड़ा दोष यह
 है, कि सारे कार्योकी उपादानकारण माया को मानकर पृथि-
 वीका उपादान जल, जलका उपादान तेज, तेजका उपादान
 वायु, वायुका उपादान आकाश और आकाशका उपादान
 कारण आत्मा यह कथन सर्वथा असंगत है; किंतु आत्मा
 आदि आकाश आदिकोंके सापेक्ष (बोधक) हैं । और दे-
 वात्मशक्तिस्वयुगोर्निगूळं” इत्यादिवाक्योंके द्वारा विना प्र-
 योजनके अनिर्वचनीय (जिसका लक्षण कुछ न हो सके)
 माया नामी पदार्थका स्वीकार भी युक्तिसे बाहर है; क्योंकि
 रागद्वेष मोह इन तीन दोषोंका कारण अज्ञान (भ्रम)
 ही उक्तवाक्योंमें माया, प्रधान, आत्मशक्ति इत्यादि संज्ञा-
 ओंसे बंधनका कारण माना है । जैसा कि गौतमजीने भी
 तत्त्वज्ञानसे मोक्षका क्रम लिखा है; “इः खजन्मप्रवृत्तिदोषमि-
 थ्याजानानामुत्तरोत्तरापायेतदनंतरापायादपवर्गः” इसका
 यह तात्पर्य है, कि तत्त्वज्ञान और मिथ्याज्ञान इन दोनोंका
 आपसमें ऐसा विरोध है, कि एक समय ये दोनों एक आ-
 श्रयमें कभी नहीं रहते । क्योंकि जहां जो वस्तु नहीं है,
 उस स्थानमें उस वस्तुका जानना मिथ्या ज्ञान होता है । और
 जहां जो वस्तु है, वहां उस वस्तुका जानना तत्त्व ज्ञान क-
 हाता है । और यह बात कई युक्तिओंसे सिद्ध कर आय है;
 कि जहां जिस वस्तुका निश्चय जब तक बना रहे, वहां तबत-
 क उस वस्तुके अभावका ज्ञान कभी नहीं होता । इसी भाँति
 जब तक जहां जिस वस्तु के अभावका निश्चय हो, तबत-

क वहां उस वस्तुका ज्ञान कभी नहीं रहता। परन्तु तत्त्व-
 ज्ञान जहां जो वस्तु है, वहां उस वस्तुके जाननेका नाम है।
 इससे यह तत्त्वज्ञान अपने स्वाभाविक विरोधसे ही जहां
 वह वस्तु नहीं है, वहां उस वस्तुका ज्ञान न होने देगा,
 अर्थात् मिथ्याज्ञान को उत्पन्न नहीं होने देगा। परन्तु वि-
 ना मिथ्याज्ञान के राग द्वेष मोह नामी तीन दोष नहीं उप-
 जते; इसलिये मिथ्याज्ञान नामी कारणके नाशसे राग द्वेष
 मोह इन तीनों दोषोंका नाश होजाता है; और ये तीन दोष
 धर्म अधर्म नामी प्रकृतिके कारण हैं, इसलिये दोषोंके
 नाशसे धर्म अधर्म का नाश होता है; और शरीर के साथ
 पहिला प्राणका संयोग जन्म कहता है, इसी भांति शरीर
 के साथ सबसे पिछले प्राणके संयोगका नाश मरण है;
 जन्म और मरण इन दोनोंका कारण धर्म अधर्म है, इस-
 लिये धर्म अधर्मके नाशसे जन्मका नाश होता है; परन्तु श-
 रीर के संबंधसे विना सुख अथवा दुःख का होनाही असं-
 भव है; इसलिये जन्मके नाशसे दुःखका नाश होता है। इ-
 सीबीज समेत दुःखोंके नाशकोही मोक्ष कहते हैं। इस स-
 त्तकी सम्प्रतिसे भी प्रतीत हुआ, कि सारे संसार नामी बंध-
 नका आदि कारण मिथ्याज्ञानही है; चाहे उसे माया क-
 हे चाहे प्रकृति, प्रधान कुछ कहलो; परन्तु यह अज्ञान
 निमित्त कारणही होसकता है, उपादान कारण किसी री-
 ति नहीं होसकता। और ईश्वरके साथ जीवोंका अभेद
 माननेसे बड़ा दोष यह आता है; कि हमहीं जब परब्रह्मरूप

वा भक्ति हम करें, और कोई हमसे अधम पदार्थ नहीं है,
 कि जिसके चित्र को रोकके परब्रह्ममें लगावे, क्योंकि यथा-
 र्थसे परब्रह्मसे अतिरिक्त कोई पदार्थही नहीं है। इसलि-
 ये भक्ति उपासना समाधि इन सबका व्यवहारही उठाजाता
 है; अर्थात् हम परब्रह्मस्वरूप सदाही मुक्तहैं, बंधनकी तो
 केवल मिथ्या कल्पनाहीहै; इस आध्यात्मिकी दृष्टिसे सदा
 संसारचक्रमेंही फसे रहते हैं, मुक्तनहीं होते ॥ मीमांसाका
 र जो यज्ञसे मोक्ष मानते हैं; यहभी अयुक्त है, क्योंकि यज्ञमें
 पशुओंके मारनेसे, बीजोंके साउनेसे जोपाप उत्पन्न होताहै-
 उसके साथ मिला हुआ धर्म (प्राण) उपजताहै; पशु धर्म
 नहीं उपजता, जिससे मोक्ष हो। इसीसे यज्ञोंसे जिस स्वर्गकी
 प्राप्ति होतीहै, वह भावकार्य है; इससे उसका नाश भी हो
 जाताहै ॥ और इसीसे स्वर्गमें न्यूनाधिकता भी बनी रहती
 है; अर्थात् किसी यज्ञ (ज्योतिष्टोम) से तो केवल स्वर्गकी
 प्राप्ति होतीहै; और किसी यज्ञ (वाजपेय) से स्वर्गके राज्य
 की प्राप्ति होतीहै; परन्तु मोक्षमें न्यूनाधिकता कभी नहीं
 होसकती; इससे सिद्ध हुआ, कि विना तत्त्वज्ञानके केवल
 यज्ञादिकोंसे मोक्षका होना सर्वथा असंभवहै; और यदि त-
 त्वज्ञान को भी कारण मानेतो यज्ञ आदिकोंको मोक्षमें का-
 रण मानना व्यर्थ है ॥ और कपिलजी ने जो जगतका उ-
 पादानकारण एक प्रकृतिको मानके परमाणुओंका खंड-
 न कियाहै; गौरव दोष देकर और सत्त्व रज तम नामी तीन
 गुणोंकी विचित्रता से जगत की विचित्रता मानी है। इस
 मतमें अभाव पदार्थ को नमानके स्वर्ग आदिकोंको अनि-

षण्णादिके नामसे ईश्वरके अलौकिक शरीर उत्पन्न हो-
 ते हैं; इसीसे जब लोगोंके अदृष्ट उत्तम अर्थात् पुण्य रूप
 अधिक होते हैं; तो अवतार सात्विक अर्थात् सौम्य होता है
 और जब लोगोंके अदृष्टोंमें अधम अदृष्ट अर्थात् पाप अ-
 धिक होते हैं; तो परमेश्वरका तामस अर्थात् क्रूर अवतार
 होता है। इसी भांति जगतके अदृष्टोंमें जब पाप और
 पुण्य दोनों बल्य हो तो राजस अर्थात् ऐसा अवतार होता
 है; कि जो ना वद्धत क्रूर और वद्धत सौम्य होता है। इस
 से सिद्ध हुआ, कि ईश्वरमें चाहे अदृष्टका संबंध नहीं है, तो
 भी सारे जगतके अदृष्टसे ही ईश्वरका अलौकिक शरीर
 उत्पन्न होता है। और अवतारोंके वद्धत से ऐसे प्रयोजन भी
 हैं, कि जो ईश्वरके अलौकिक शरीर से बिना कभी नहीं
 हो सकते; जैसा कि जब : असुर आदि दुष्ट लोग सत्तातनवे
 दें और धर्मशास्त्रों अथवा दर्शन आदि शास्त्रोंको (जलोंमें
 उबानेसे अथवा आगमें साड़ने से वा किसी और रीतिसे)
 क्षिप्त करते हैं; तो परमेश्वर अवतार धारण करके उन क्षिप्त
 हुए शास्त्रोंको प्रगट करते हैं। मनुष्यकी सामर्थ्य किसीकी
 नहीं है, कि सारे जगतमें जिन शास्त्रोंका मूल नहीं है; उन्हें
 प्रगट करे। जैसे सांख्यशास्त्र कपिलजीने न्यायशास्त्र दत्ता-
 त्रैय जीने और वेदांत पुराण आदि व्यासदेवजीने प्रगट कि-
 या है; और मत्स्य अवतारमें आंबासरको मारके वेदोंको स-
 मुद्रसे निकालना, और कूर्मावतारमें समुद्र मंथनके लिये मं-
 दराचल पर्वतको पीठपर उठाना, इसी भांति वाराह अवतारमें
 हिरण्यकेशु जैसे महादैत्यको मारके समुद्रमेंसे पृथिवीको

तिकालना, और नसिंह अवतारमें अग्निसे बड़े तपे हुए खंभे
 को फाड़के निकलना, और हिरण्यकशिपु जैसे महादैत्य को
 मारके अपने भक्त प्रह्लादकी रक्षा करनी, और बालन रूप धा-
 रण कर एक पांडुके नीचे सारी पृथ्वी और एक पांडुके पीछे
 साया आकाश दबा देना; और इतनी सामर्थ्य होने पर भी ब-
 लिको पातालका राजदेके आष हारपाल बनकर साथसाथ
 भयों की नाई हार पर खड़े रहना । इत्यादि और बहुत से
 अलौकिक कार्य बिना ईश्वरकी सामर्थ्यके मनुष्य से होने
 सबरीति असंभव हैं; इन सब युक्तियों से यही स्पष्ट प्रतीत
 होता है, कि सारे जगतके अदृष्टोंसे ईश्वरका अलौकिक श-
 रीर उत्पन्न होता है, उसे अवतार कहते हैं । और कई लोग पूं-
 भी कहते हैं कि भैरव आदिकोंके आवेशकों नाई जगतके
 अदृष्ट से किसी मनुष्यके शरीरमें ही ईश्वरके आवेश हो-
 जाने से अलौकिक कार्य सब उपजने लगते हैं । इस मतमें
 भी बिना ईश्वर (परमात्मा) की रूपाके अवतार होना, और
 उससे अलौकिक कार्योंका उपजना किसी रीति भी बुद्धिमें
 नहीं आता, तो यही सिद्ध हुआ, कि अवतारोंको मनुष्य कहना
 अथवा मनुष्योंको देवता कहना सब रीतिशास्त्रमें और युक्ति
 से बिरुद्ध है; किंतु इतना हो सकता है, कि ब्रह्मा, विष्णु, महेश
 आदि जो २ देवता हैं; उन सबको एक परमेश्वरही जानना चा-
 हिये, केवल अपनी २ उपासना और मंत्र यंत्र आदिका ही भे-
 द जानना चाहिये ॥ और आत्माके ज्ञान आदि विशेष गुणों
 का समवायिकारण तो जीवात्मा होता है; आत्माके साथ मन
 का संयोग असमवायि कारण होता है; और अदृष्ट (परमेश्वर)

र्म) इष्टसाधनता ज्ञानकाल ईश्वरआदि निमित्तकारण होते
 हैं। और परिमाण में परिमाण के तत्त्व मन है, वेग इसका
 सबसे अधिक है, इसीसे द्वा २ में मनको और कियाहोती
 है; इसक्रियाके पलटनेसे द्वा २ में मनके पहिले संयोगका
 नाशहोकर और २ संयोग उपजते रहते हैं; अर्थात् इन अ-
 सन्नवायिकारणोंके नाशसे ज्ञानोंका भी द्वा २ में नाशहो-
 तारहता है; इन्हीं युक्तिओंसे सिद्ध होता है, कि आत्माके योग्य
 विशेष गुण सारे द्वा २ में हैं; अर्थात् पहिले द्वा २ में उपजके
 दूसरे द्वा २ में स्थित और तीसरे द्वा २ में नष्ट होजाते हैं। और
 भावना अदृष्ट ये भी जीवात्मा के विशेष गुण हैं; तीन द्वा २
 में इनका चाहे नाश नहीं भी होता, तोभी कुछ नियमकी
 हानि नहीं है; जिससे ये योग्य नहीं अर्थात् इनका प्रत्यक्ष
 नहीं होता, ऊपरके नियम में योग्य पद देनेका यही तात्पर्य
 है; कि जिनका प्रत्यक्ष होसके ऐसे जीवात्माके विशेष गु-
 ण द्वा २ में हैं। और कणादने प्रत्यक्ष अनुमान ये दोही प्र-
 माण चाहे माने हैं; तोभी प्रमाणोंके विषयमें गौतमजीका
 मतही उत्तम समुक्तके चार प्रमाण इस न्यायबोधिनीमें लि-
 खे हैं; क्योंकि वेदोंके साक्षात् प्राप्ति प्रमाणोंके कारण नमानके
 परंपरासे अनुमिति प्रमाणोंके कारण माने; तो अंतमें नास्तिक
 ही बनना पड़ता है; क्योंकि अनुमान भी प्रत्यक्ष मूल कही
 प्रमाण होता है; जैसाकि गंगेश उपाध्यायने भी चिंतामणि
 में अनुमान खंडका प्रारंभ करते हुए लिखा है। प्रत्यक्ष-
 जीवकलात्प्रत्यक्षानंतर वद्वदि समतत्त्व उपमानात्प्रागु-
 पपन्न निरूप्यते, इनप्रतीतिसे स्पष्ट प्रतीत होता है, कि प्रत्यक्ष

कारणों है, अनुमानका और गौतमजीके सूत्रोंसे भी यह बात स्पष्ट प्रतीत होती है; जैसे अथवा पूर्वक त्रिविधमनुमान पूर्ववच्छेदकवात्सल्यतोदृष्टं च इस सूत्रमें तत्प्रवृत्ति प्रत्यक्ष लेकर अनुमानमें प्रत्यक्षजन्यत्वभाष्यमें स्पष्ट ही सिद्ध किया है; इन सब प्रमाणोंसे सिद्ध हुआ कि अनुमान भी प्रत्यक्षजन्य ही प्रमाण होता है; अर्थात् प्रत्यक्ष ही प्रमाण केवल मानना चाहिये; परंतु नास्तिक उन्हींका नाम है; जो केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं; अब कणादके मतमें भी केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण सिद्ध होता है; तो ये भी एक नास्तिक ही हैं। इससे ग्रंथका सिद्धान्त यही समुज्जना कि कणाद वा गौतम अथवा जैमिनि आदिसे कुछ प्रयोजन नहीं है; किंतु जो मत वेदोंसे विरुद्ध न हो, और भक्तिके द्वारा परमात्माको सबसे उत्कृष्ट सिद्ध करे; और तर्क (युक्ति) के द्वारा वैदिक (वेदमें कहे हुए) धर्मोंका निश्चय करावे; वही मत ग्रहण करनेके योग्य है। जैसा कि मोक्षधर्ममें भी लिखा है कि यस्तर्कैरानुसन्धत्ते सधर्मवेदनेतरः इससे स्पष्ट प्रतीत होता है, कि तर्क (युक्ति) के जानने विना धर्मका ज्ञान कभी नहीं होता; अर्थात् युक्तिके जानने विना मनुष्य यह नहीं कहसकता; कि यह काम करना चाहिये, अथवा यह काम नकरना चाहिये। और इस ग्रंथमें युक्तिसे विरुद्ध किसी शास्त्रकारकी आज्ञा कभी प्रमाण नहीं मानी जावेगी; और अक्रुतिसे विरुद्ध अथवा सूत्रोंसे विरुद्ध तर्क भी प्रमाण नहीं माने जायेंगे; किंतु वेदों और सूत्रोंसे सम्मत तर्कों (युक्तियों) के द्वारा सिद्ध किये हुए यदार्थ, किसी नये ग्रंथकारके कथन

से विरुद्धभी होंगे, तो अवश्य मानलिये जयिगे । और इस
 भांति साधर्म्य वैधर्म्यसे जब दृढतर तत्त्वज्ञान होजावे तो अ
 राध (वन) गुफा नदी तीर आदि उपाधि रहितस्थानोंमें बैठ
 टकर योगशास्त्रकी रीतिसे अन्य पदार्थोंसे चित्त को खेंचकर
 केवल परमात्मामें लगावे । उसके अर्थ ये आठ योगके
 अंग अवश्य जानने चाहिये; जैसे कि यम नियम आसन प्रा
 णायाम प्रत्याहार धारणा ध्यान और समाधि ये आठ योग
 के अंगहैं; इनमेंसे यम पांच प्रकारका है अहिंसा (किसीजी
 वको नहीं मारना) सत्य (छूटसेबचना) अस्तेय (चोरीसेबच
 ना) ब्रह्मचर्य (व्यभिचारसेबचना) और अपरिग्रह (महादनों
 सेबचना) । और नियम भी पांच प्रकारका है, जैसे शौच (प्र
 विवरहना,) संतोष (परायेपदार्थपर चिन्तनही ललचाना,)
 तप (तपस्याकरनी,) स्वाध्याय (वेदपढ़ना) और श्मिप्र
 णिधान (सबअंगसे खेंचकर चित्तको श्मिमें लगाना) ।
 और यच्चासन कुशासन आदि आसन योगशास्त्रमें प्रसिद्ध
 हैं; और आसन स्थिर होने पर वायुकी गतिका रोकना
 प्राणायाम है । और ज्ञाण रसना आदि वहिरिन्द्रियों को मं
 ध रस आदि अपने विषयोंसे हटाना प्रत्याहार कहाताहै।
 और मनको सारे स्थूल पदार्थोंसे हटाकर नाभिचक्र आदि
 कुंडलिनीके चक्रोंमें ठहराना धारणा कहाती; इसधारणा
 काही निरंतर लगातार होना ध्यान कहाताहै; इसी ध्यान
 को तिदिध्यासन भी कहतेहैं । और संपूर्ण विषयोंको त्या
 गकर केवल निराकार निर्गुण परमात्मामें चित्तकास्थित
 होना, समाधि कहाताहै । और तत्व (यद्यार्थस्वरूप) का

निश्चय, जय इन दोनों में से किसी एक का साधक, प्रतिज्ञा
 आदि पाँच अवयवों से सिद्ध किया जाता, वाक्यों का समूह
 कथा कहा जाता है। अर्थात् विद्वान् लोग तत्तन्निश्चय कर
 ने के लिये अथवा जय पराजय के लिये युक्तियों से सिद्ध कर
 २२ के आपस में वाक्यविलास करते हैं, उस वाक्यों के स-
 मूह का नाम कथा है। यह कथा उत्तम मध्यम और अ-
 धम भेद से तीन प्रकार की वात्स्यायन जीने अपने भाष्य में
 लिखी है जैसे कि तिस्रः खलु कथाः भवन्ति वादे जल्पे
 वितण्डाचेति अर्थात् वादजल्प और वितण्डा ये तीन प्रका-
 र की कथा हैं, और इसी कथा के लक्षण से मालूम होता
 है, कि जो पुरुष तत्तन्निर्णय की अथवा जय पराजय की
 अपेक्षा रखे, उन्हीं का इन कथाओं में अधिकार है; सब का
 इन कथाओं में अधिकार नहीं और विरुद्ध दो कोटियों (प-
 दों) में सिद्धांत कोटि जानने के लिये जय पराजय की इच्छा
 छोड़कर यथार्थ प्रमाणों से अपने अपने पक्ष की सिद्धि
 और यथार्थ तर्कों से दूसरे पक्षों का खंडन जिसमें करते हैं;
 और हेतुभास न्यून अधिक और अपसिद्धांत इन चारों से
 बिना और कोई निग्रहस्थान जिसमें कभी नहीं आवे; और
 छल अथवा जाति ये दुष्ट उत्तर भी जिसमें कभी न लिये जावें
 उस वाक्य समूह को वाद कहते हैं। और जय पराजय की
 इच्छा छोड़कर केवल तत्त्वबोध की इच्छा वाले और क्रोध,
 पक्षपात आदि छोड़ युक्ति सिद्ध पदार्थों पर निश्चय करने वा-
 ले, और समय पर योग्य पदार्थ जिन्हें करते हैं, उन्हीं पुरुषों
 का वाद में अधिकार है। और छल आदि दुष्ट उत्तरों के निवे-

पसेही स्पष्ट प्रतीत होता है कि तीनों कथाओंमें वाद सर्वो-
 त्तम है; और कई लोग यूँ भी कहते हैं कि राजा और म-
 ध्यस्थ (विद्वान लोग) जिस सभामें हों, वहांही वाद होस-
 कता है; यह बात सर्वथा युक्ति से बाहर है, क्योंकि जय परा-
 जय की इच्छा न होने से स्पष्ट मालूम होता है, वादके अ-
 धिकारी तबही होते हैं; कि जब रागद्वेष आदि दोष निवृत्त
 होलेवें। और जब निर्दोष हुए तो उनके विवाद आदि वि-
 कारोंके कारण नहीं हैं; कि जिनसे उपजे हुए विकारोंको
 हटाने के लिये राजाकी अथवा सभ्य विद्वानोंकी अपेक्षा
 पड़े; इससे स्पष्ट प्रतीत हुआ, कि तत्त्वबोधकी इच्छावाले
 पुरुषोंकी वाद नामी उत्तम कथामें राजा और मध्यस्थोंकी
 कुछ अपेक्षा नहीं है। और जीतने की इच्छासे जिस कि-
 सी प्रमाण अथवा प्रमाणाभास (दृष्टप्रमाण) से अपने
 पक्षकी सिद्धि और जिस किसी तर्क अथवा तर्काभास (उ-
 पतर्क) से दूसरे पक्षका खंडन जिसमें करते हैं; और छल
 जाति निग्रहस्थान ये सारे दृष्ट उन्नत जिसमें लिये जाते हैं; औ-
 र जिसमें वादी प्रति वादी दोनों पुरुष छल आदि जिस किसी
 उपायसे अपने अपने पक्षको शास्त्र संमत किये जाते हों;
 उस वाक्य समूह को जल्प कहते हैं। इस कथामें जयकी
 इच्छावाले पुरुष अधिकारी होते हैं; परंतु जयकी इच्छा राग
 वा द्वेषसे उपजती है; इसी से यह मध्यम कथा कहाती है।
 और केवल छल जाति आदि दृष्ट उन्नतोंके बल पर शास्त्र
 युक्तियोंसे सबरीति विरुद्ध केवल हमारे को जीतने की इ-
 च्छासे जो विवाद (जगड़) किये जाते हैं; उस वाक्य समूह

को वितंडा कहते हैं। मूल उद्धृत यम्पुत्रोंके समान मनु-
 ष्य इसकथाके अधिकारी होते हैं; और शास्त्र युक्तिओंमें
 रुद्ध वाक्य जिससे इसमें लिये जाते हैं; इसलिये यह कथा
 सबसे अधम कहाती है। महात्मा लोग मरने तक भी वि-
 तंडा में नहीं प्रवृत्त होते; वरुक्त जल्पसे भी दृष्टादी रावते
 हैं; किंतु महात्मा लोग जब कुछ पदार्थोंका विचार करते
 हैं; तो वाद कथाकी रीति से ही करते हैं; इससे स्पष्ट मालूम
 होता है, उत्तम पुरुष वादमें, मध्यम पुरुष जल्पमें और अ-
 धम मनुष्य वितंडा में प्रवृत्त होते हैं ॥ और युक्ति से एक
 अर्थके अभिप्राय से किसी पुरुषके कहे वाक्य का विरुद्ध
 अर्थ अपनी ओर से बनाके खंडन करना छल कहाता है;
 जैसा कि किसीने संस्कृत में कहा कि अयं नेपालादागतान-
 वकम्बलवत्यात् इस अनुमानमें कहने वाले पुरुषने नवन-
 येका वाचक रखा है; और प्रतिवादीने नव शब्दको नौ संख्या
 का वाचक मानके जो इस अनुमानका खंडन किया है; कि
 इसके पास तो एकही कंवल है, नौ कंवल कहा है, इसे छ-
 ल कहते हैं। इस छलके तीन भेद हैं, वाक्य छल, सामान्य छ-
 ल और उपचार छल इन प्रत्येकके लक्षण ग्रंथ बख्तानेके
 भयसे नहीं लिखे विलोमसे वात्स्यायन भाष्यमें देखलेने।
 और वाति नियमकी अपेक्षासे विनाही साधर्म्य वा वैधर्म्य
 से जो दृष्टा देना उसे जाति कहते हैं। और दूसरे पुरुष
 का कहा उलटा समुज्जना, अथवा नहीं समुज्जना उसे निग्र-
 हस्थान कहते हैं। और जाति (साधर्म्य सम), आदि चौबीस
 प्रकारकी है; और निग्रहस्थान (यतिज्ञा हानि) से आदि लेकर

बरिस प्रकार कहें परंत छल जाति और निग्रहस्थान ये ती
 नों ऐसे दुष्ट उत्तर हैं; कि अपने ही पदकी हानि करते हैं;
 हमारे का कुछ नहीं बिगड़ सकते, इसलिये बुद्धिमान
 लोग ऐसे उत्तर देनेमें कभी नहीं प्रवृत्त होते; इन सबके
 विशेष लक्षण और विस्तार गौतम सूत्रोंमें देखने चाहिये।
 और गौतमजीने जो "प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टा-
 न्त, सिद्धांत, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हे-
 त्वाभासछल, जाति, निग्रहस्थान" यह सोलह पदार्थ स्वी-
 कार किये हैं; उनमें भी सारे जगतके पदार्थ साक्षात् नहीं
 आसकते, जैसाकि परिमाण संख्या संयोग विभाग इत्या-
 दियुक्त और उत्त्प्रेषण आदि पांचो कर्म इसी भांति समवा-
 य आदि कई पदार्थ इन सोलह पदार्थोंमें से किसी एकमें
 भी नहीं आसकते; किन्तु अभ्युपगमसिद्धान्तके द्वारा वै-
 शेषिक (कणाद) सूत्रोंसे लिये जाते हैं। "जो पदार्थ सू-
 त्रमें नामलेके नहीं कहा गया हो; किंतु युक्तिसे वह अवश्य
 मानना पड़े, और अन्य शास्त्रमें साक्षात् (नामलेके) कहा
 गया हो, उस पदार्थके माननेमें जो परस्पर विचार करना"
 इसको अभ्युपगम सिद्धान्त गौतम जीने अपने सूत्रसे ही क-
 हा है; जैसा कि सूत्र- "अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीत-
 णामभ्युपगमसिद्धान्तः" और केवल आत्मा शरीर इंद्रिय
 अर्थ बुद्धि मन प्रवृत्ति दोष प्रत्येभाव कल उःख अपवर्ग"
 इन बारह पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे ही मोक्ष मानना; अन्य पद-
 र्थोंकी आकांक्षा छोड़ देनी, इसमें कोई दृढ़ प्रमाण नहीं दी-
 ख पड़ता; किंतु सबसे उत्तम कणादजीका मत कि जिससे

गौतमजीने कई पदार्थ द्रव्य आदि लेकर अपने सूत्रोंमें साक्षात्
 त् (नाम) से लिखे हैं। जैसा कि द्रव्य गुण कर्मभेदचोपल-
 विनियमः। इस गौतमसूत्रमें स्पष्ट प्रतीत होता है; कि द्र-
 व्यआदि पदार्थ कणाद सूत्रों से ही गौतम जीने लिये हैं; क्योंकि
 कि प्रमाण आदि सोलह पदार्थोंमें कहीं भी द्रव्य आदिकों-
 का वर्णन का नाम भी नहीं आया; कणाद जीका यह सि-
 द्धान्त है, कि द्रव्यआदि संज्ञाओंसे जगतके सारे पदार्थोंको
 यथार्थ रूपसे जानके, आत्मासे अतिरिक्त सारे पदार्थोंसे
 चित्तको हटाके, बड़े यत्नसे आत्मासे ही लगाना। फिर
 सामान्य आत्मामें चित्तको स्थिर करके सारे जीवात्माओंको
 पराधीन जानना और ईश्वरको स्वतंत्र जानना और धर्म अ-
 धर्म नामी कारण के संबंधसे सुखदुःखका भोग साक्षात्
 (समवायसंबंधसे) जीवात्मामें ही समुज्जना; इसी धर्म अध-
 र्मके नहोनेसे परमात्मा (ईश्वर) में सुखदुःख भी नहीं मान-
 ना; और जीवात्माओंके (ज्ञान, इच्छा, यत्न) इन तीनों गुणों
 का विषय बड़त ही थोड़ा होनेसे जीवात्मा अल्पज्ञ है। दो
 अथवा तीन क्षण तक ही रहने अर्थात् अधनी उत्पत्ति से
 चौथे क्षण तक कहीं भी न रहनेसे जीवात्माके ज्ञान इच्छा
 यत्न अनंत होते हैं; और इसीसे द्वेष भावना ये गुण भी जीवा-
 त्मा में रहते हैं। परमात्मा के ज्ञान इच्छा यत्न ये तीनों गु-
 ण एक और नित्य हैं; सारे पदार्थ इनके विषय हैं; इसीसे
 ईश्वर सर्वज्ञ और स्वतंत्र है; द्वेष भावना ये गुण भी ईश्वरमें
 नहीं रहते। परमात्मा जीवात्मा ये दोनों ही विभु हैं; इसीसे
 नित्य भी हैं। ये सभी ठीक २ जानके जिस सर्वज्ञ स्वतंत्र

जगतके कर्ता जगदीश्वरकी कृपासे हमारे उत्तम, मध्यम,
अधम कर्मोंका संकर (गडबड) नहीं होना पाता, किन्तु
सभका यथार्थ और योग्य फलही मिलताहै; जीवात्माआ-
दि सारे पदार्थोंसे चितको हटाके अपने उस स्वामीपरमेश्वर
में चित्तवृत्ति को लगाना । कि अनुमानकी युक्तिओंसे औ-
र श्रुतिओंके द्वारा जिसका निश्चय कर चुके हैं, अपने आ-
पको उसके किं करोंके किंकर (दास) जानके दिनरात उसी
का धन्यवाद करना; कि धन्य वह जगदीश्वर जिसकी साम-
र्थ्यसे सारे जगत के अपूर्व र (जिनकी रचनामें जीवोंकी बुद्धि
भी नहीं पड़च सकती) अनंत पदार्थ लीलासेही उपजते
रहते हैं, जिसकी आज्ञामें वंधे हुए सूर्य चंद्रमा वायु आदि
कभी अपने र कार्यमें न्यूनता अथवा अधिकता नहीं कर
सकते; जिसकी इच्छासे सारे जगतका पालन हो रहा है;
जिसकी इच्छासे क्षण र में अनेक पदार्थोंका प्रलय (नाश)
हो रहा है; और क्या पाप्मर (गंवार) लोगभी अपने कार्यके
प्रारंभ में विष्णुकर्मादि अपने र अनंत श्रेष्ठोंसे जिसको
प्रणाम करके कार्यसिद्ध करते हैं । उसी जगदीश्वर में चित्त-
वृत्ति को सारे पदार्थों से हटाकर स्थिर करनाही तत्त्वज्ञानका
प्रयोजनहै; और इसीसे जीवोंका मोक्षभी होताहै । इन सब
युक्तिओंसे प्रतीत हुआ, कि भक्ति और उपासनाके द्वारा मो-
क्ष देनेमें काणाद (वैशेषिक) शास्त्रसारे श्रेष्ठोंमें न्यूनतासे
हीनहै; वेदांत मीमांसा सांख्य पातंजल न्याय इन पांचोंमेंसे
एक र मोक्षका हेतुहै; उसमें संदेह नहीं, परंतु पीछे युक्ति-
ओंसे सिद्धकर आया है, कि इनमें से किसीके द्वारा भक्ति नहीं

होसकती, किंतु भक्ति करने वालोंको उचित है, कि कणाद
 के मतको भलीभांति आदिसे अंततक विचारें इसीसे उनका
 कल्याण है । और वेदांतआदि छे दर्शनों में से किसी एक
 का भी आनंद पूरा २ लेना चाहे, तो प्रथम कणादका मत
 अवश्य देखे, क्योंकि वैशेषिक शास्त्रपढ़े विना व्यापकत्व
 व्याप्यत्व, व्यभिचार, बाध, आदि शब्दोंका भाव पूरा २ नहीं
 मालूम होता; और इन शब्दोंका भाव जानने विना कोई भी
 शास्त्र आदिसे अंततक यथार्थ में समुक्त नहीं जाता । इससे
 सिद्ध हुआ, कि जो महात्मा दर्शनोंका आनंद लेना चाहें, वे
 वैशेषिक दर्शन को पहिले भलीभांति देखें, ता कि सब द-
 र्शनोंमें पूरा २ अधिकार होजावे ॥ मनमें आठगुण रहतेहैं,
 संख्या, परिमाण, पृथक्, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व
 और वेग । मनका लक्षण संख्यादि प्रत्यक्ष करणत्व है; अर्था-
 त जिसके द्वारा संख्यादिका प्रत्यक्ष हो, उसे मन कहतेहैं; प-
 रन्तु मनुष्यका मनजब एक और होताहै, तो दूसरे यथार्थ-
 को कभी नहीं समझता; इससे प्रतीत हुआ, कि मन बड़ा
 सूक्ष्म अर्थात् परमाणु के तुल्यहै; यदि मन बड़ा होता एक
 और चक्षुसे छूके हमारी और श्रावणसे छूके अनेक ज्ञान
 एकक्षणमें उत्पन्न करा देवे ॥ पृथिवीके परमाणु, जलके
 परमाणु, तेजके परमाणु, वायुके परमाणु, आकाश, क-
 ल, दिक्, आत्मा और मन यह सब नित्यद्रव्यहैं; इनका आ-
 धार कोई नहीं अर्थात् संयोग वा समवाय आदि संबंधोंसे
 यह कहीं नहीं रहतेहैं; और अनित्य पृथिवी, अनित्यजल,
 अनित्यतेज, अनित्यवायु, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, सम

वायु, और अभाव यह सब बिना आधार के कभी नहीं रहते हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु और मन इन पाँचोंको मूर्त कहते हैं; इन्हीं पाँचोंमें क्रिया, दृग्त्व, सामीप्य, मध्यम परिमाण और वेग, यह पदार्थ रहते हैं। आकाश काल दिक् और आत्मा यह चार विभु हैं; अर्थात् इनका परिमाण सबके परिमाणों से बड़ा और सारे मूर्तोंसे इनका संयोग संबंध बनारहता है। पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश इन पाँचोंको भूत कहते हैं; अर्थात् आत्मासे बिना विशेष गुण इन्हीं पाँचोंमें रहते हैं। पृथिवी, जल, तेज, और वायु इन चारका लक्षण स्पर्शवत्त्व है; अर्थात् स्पर्श इन्हीं चारोंका होता है; और किसी पदार्थका स्पर्श नहीं होता। द्रव्यकी उत्पत्ति भी इन्हीं चारोंमें होती है। पृथ्वी, जल, तेज इन तीनोंका लक्षण रूपवत्त्व है; अर्थात् नील पीत आदि रूप इन्हीं तीनोंमें रहते हैं; द्रव्यत्व भी इन्हीं तीनोंमें रहता है, आत्मासे भी इन्हीं तीनों द्रव्योंको देखसकते हैं। पृथ्वी जलका लक्षण गुरुत्व और रसवत्त्व है; अर्थात् गुरुत्व और मधुर आदि रस इन्हीं दोनोंमें रहते हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश और आत्मा इन छःओंका लक्षण विशेष गुण वत्त्व है; अर्थात् इन्हीं द्रव्योंमें विशेष गुण रहते हैं ॥ अथ गुणानिरूपणं गुणोंका लक्षण द्रव्यावृत्ति नित्यवृत्ति जाति मत्व है; अर्थात् जो द्रव्यमें नारेह, और नित्यमें रहे, ऐसी जाति जिनमें रहे, उन्हें गुण कहते हैं। यद्यपि कर्मत्व जाति द्रव्यमें नहीं रहती परन्तु नित्यमें भी नहीं रहती क्योंकि कर्म निरूपणमें यह स्पष्ट होगा, कि कर्मनित्य नहीं होता। मिले हुए गुणों

की भिन्न २ कई संज्ञा जो ग्रंथकारोंने बांधीहैं उन्हें लिखता
 हूं; यथा रूप, रस, स्पर्श गंध, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, गुरुत्व,
 स्नेह, वेग इन दसों को मूर्त गुण कहतेहैं; अर्थात् इन दसों
 मेंसे कोई एकभी विभुओंमें नहीं रहता यही संख्यादिप-
 चभिन्नत्वेसति विभु वृत्ति गुण त्व इनका लक्षण है। धर्म
 अधर्म, भावनाख्यसंस्कार, शब्द, बुद्धि, सख, दुःख, इच्छा,
 द्वेष, यत्न, इन दसोंको अमूर्त गुण कहते हैं; अर्थात् इन्हों-
 मेंसे कोई एकभी मूर्तोंमें नहीं रहता है,। यही संख्यादिप-
 चभिन्नत्वेसति मूर्त वृत्ति गुणत्व इन दसोंका लक्षण है।
 संख्या परिमाण, पृथक्, संयोग, विभाग, यह पांच मूर्तों
 औरअमूर्तोंके गुणहैं; अर्थात् नवों द्रव्योंमें यही पांच गुण
 रहते हैं। संयोग, विभाग, द्वित्वआदि संख्यादि पृथक्आ-
 दि यह गुण अनेकाश्रितहैं; अर्थात् केवल एकमें यह न-
 ही रहते; और शेषगुण एक एकमेंही रहते हैं। रूप, रस,
 गंध, स्पर्श, बुद्धि, सख, दुःख, इच्छा, द्वेष, यत्न, स्नेह सांख्यिक
 कद्रवत्व, धर्म, अधर्म, भावनाख्यसंस्कार, शब्द इन सोल-
 ह गुणोंको विशेष गुण कहतेहैं। संख्या, परिमाण, पृ-
 थक्, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, नैमित्तिक द्रवत्व,
 गुरुत्व, वेगाख्यसंस्कार, इन दसोंको सामान्यगुण कहतेहैं।
 संख्या, परिमाण, पृथक्, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व,
 द्रवत्व, स्नेह इन नौ गुणोंका दोदो इंद्रियोंसे अर्थात् चक्षु
 और त्वक् से प्रत्यक्ष होताहै। रूप, रस, गंध, स्पर्श शब्द इ-
 नका एक एक इंद्रियसे प्रत्यक्ष होताहै; अर्थात् रूपका
 प्रत्यक्ष केवल चक्षुसेही, रसका प्रत्यक्ष केवल स्पर्श-

सेही, गंधका प्रत्यक्ष केवल ज्ञानसेही, स्पर्शका प्रत्यक्ष के-
 वलत्वक सेही और शब्दका प्रत्यक्ष केवल श्रोत्रसेही हो-
 ताहै ॥ गुरुत्व धर्म, अधर्म भावनाख्य संस्कार ये चारों अ-
 तींद्रियहैं; अर्थात् इनका किसी इंद्रियसे प्रत्यक्ष नहीं हो-
 ता । अपाकजरूप, अपाकजरस, अपाकजगंध, अपा-
 कजस्पर्श, अपाकजद्रवत्व, स्नेह, वेगाख्यसंस्कार, गुरुत्व,
 एकष्टयक्त, परिमाण, स्थितिस्थापकसंस्कार, यहगुणार-
 ह गुणकारण गुणोद्भवहैं; अर्थात् कारणाके गुणोंसेका-
 र्योंमें उत्पन्न होतेहैं । बुद्धि, सख, दुःख, इच्छा, द्वेष, य-
 त्त, धर्म, अधर्म, भावनाख्यसंस्कार शब्द इन्हें अकारण
 गुणोत्पन्न कहतेहैं; अर्थात् इनमेंसे कोईगुणभी कार-
 णोंके गुणोंसेकार्योंमें नहीं उत्पन्न होताहै । संयोग विभा-
 ग वेगाख्यसंस्कार यह तीनों कर्मजहैं; अर्थात् क्रियासे
 उत्पन्न होतेहैं । रूप, रस, गंध, स्पर्श परिमाण, एकष्टयक्त,
 स्नेह, शब्द इनमें असमवायिकारणत्व रहताहै; अर्थात्
 ज्ञानसेभिन्न किसीभावके निमित्तकारण ये नहीं होते ।
 बुद्धि, सख, दुःख, इच्छा, द्वेष, यत्त, धर्म, अधर्म, भावनाख्य
 संस्कार इनमें निमित्तकारणत्व रहताहै । संयोग, विभाग
 द्रवत्व, वेगाख्यसंस्कार इनमें दो र कारणता अर्थात् अस-
 मवायिकारणता और निमित्तकारणता रहतीहै । बुद्धि,
 सख, दुःख, इच्छा, द्वेष, यत्त, धर्म, अधर्म, भावनाख्यसं-
 स्कार, स्नेह, संयोग, विभाग ये बारह गुण अव्याप्यवृत्तिहैं;
 अर्थात् ये जहां रहतेहैं, वहां एक देशमेंही रहतेहैं, आश्र-
 यके संपूर्णदेशोंमें नहीं रहते ॥ रूपका लक्षणा चक्षुर्मा-

त्रग्राह्यत्वे सति विशेष गुणात्त्वहै; अर्थात् जिसको चक्षुसे भि-
 न्नकोई वहिरिन्द्रियन ग्रहण करे, और चक्षुजिसे ग्रहण करे
 ऐसे विशेष गुणको रूप कहते हैं। यह रूप जिसमें रहे, च-
 क्षुसे उसीका प्रत्यक्ष होता है; यह रूप सात संज्ञाओंसे विभ-
 क्त है, यथा शुक्ल, नील, रक्त, पीत, हरित, कषाय और चि-
 त्र। सातवां चित्र रूप मानने में यह आप्रका है; नील, पी-
 त आदि का समुदाय ही चित्र है; इन से अतिरिक्त चित्र को-
 ई नहीं किंतु छेही रूप कहने चाहिये, सात नहीं कहने
 चाहिये। अतः यह है, पांच रंग के वस्तु में कौन सा रूप मा-
 नोगे; अब्याप्य वृत्ति गुणों में तो रूप नहीं आया, जो एक
 देश में अन्य और एक देश में अन्य रूप मानने से निर्वीह
 हो जावे। यदि तंतुओं में ही दृष्ट्यक २ रूप माने वस्तु में
 कोई भी रूप न माने; तो नेत्रोंसे वस्तु का प्रत्यक्ष न होना
 चाहिये। क्योंकि नेत्रोंसे उसी द्रव्यका प्रत्यक्ष होता है, ति-
 समें रूप हो;। इसलिये सातवां रूपचित्र अवश्य मानना
 पड़ेगा। जलीय परमाणु, तैजस परमाणु का रूप नित्य
 है और सवरूप अनित्य हैं ॥ रसका लक्षण रसनेन्द्रियग्रा-
 ह्यत्वे सति गुणात्त्वहै; अर्थात् रसनेन्द्रियसे जिसका प्रत्यक्ष हो,
 ऐसे गुणको रस कहते हैं। यह रस छे संज्ञाओंसे विभक्त है,
 यथा मधुर, आम्ल, तिक्त, कटु, कषाय, लवण और जली-
 य परमाणु का रस नित्य है शेष सारे रस अनित्य हैं ॥ गं-
 धका लक्षण घ्राण ग्राह्यत्वे सति गुणात्त्वहै; अर्थात् जि-
 सका घ्राणसे प्रत्यक्ष हो ऐसे गुणको गंध कहते हैं। यह
 गंध दो संज्ञाओंसे विभक्त है, सुगंध और दुर्गंध परंतु सभी

गंध अनित्य हैं ॥ स्पर्शका लक्षणात्पञ्चात्रजन्य प्रत्यक्ष
 विषयत्वे सतिगुणात् है; अर्थात् जिससे त्वकसे भिन्न कोई इंद्रि-
 यगुणा न करे और त्वकगुणा को ऐसे विशेषगुणा को स्पर्श
 कहते हैं। त्वकसे उसी द्रव्यका प्रत्यक्ष होता है, जिसमें स्पर्श
 होता है, यह स्पर्श तीन संज्ञाओं से विभक्त है, यथा शीत
 उष्ण, अनुष्णाशीत और जलीयपरमाणु, तैजसपरमाणु,
 वायवीयपरमाणु में स्पर्शनित्य है; शेष सव स्पर्श अनित्य
 हैं ॥ ये चारों गुण पृथ्वी में पाकसे उत्पन्न होते हैं; इसीसे अ-
 नित्य होते हैं, जल आदि में इनमें से जो रहते हैं, वे कहीं नि-
 त्य और कहीं अनित्य हैं, परंतु इससे यह भी सिद्ध हुआ,
 कि पाक पृथ्वी में ही होता है; गौतम के मतसे सारी पृथ्वी में
 पाक होता है; और कणाद के मतसे केवल परमाणुओं में ही
 पाक होता है। इनकी यह युक्ति है, कि अग्निके संयोगसे सा-
 रे अवयवों में क्रिया हो जाती है; क्रियासे सारे अवयवों
 का आयसमें विभाग होके असमबायिकारण संयोगों का
 नाश हो जाता है; फिर द्वाणुक तक सारे अवयवियों का
 नाश हो जानेसे केवल परमाणु ही परमाणु रहते हैं। फिर
 पके हुए परमाणु मिलमिल कर सारे अवयवों के वन
 जाते हैं; इसमें विचार यह है, कि जिस क्षण में द्वाणुक का
 नाश होता है; उस क्षण से लेकर कितने क्षणों से पीछे द्वाणु-
 क उत्पन्न होके रूप आदि गुणों वाला होता है; यह बाल-
 कों की बुद्धिविस्तारने के लिये क्रम दिखाया है। उसमें क-
 णाद का यह सिद्धांत सूत्र है "संयोगविभागयोरनपेक्षकार-
 णकर्म" इसका तात्पर्य यह है, कि अग्नि से उत्पन्न (पीछे)

वर्तमान भाव की अपेक्षा छोड़ कर जो संयोग और विभाग
का कारण हो, उसे कर्म कहते हैं। इस अर्थ करने से कर्म
को उत्तर संयोगके उपजानेमें पहिले संयोगके नाशकी अ-
पेक्षाभी है; तोभी कोई दोष नहीं क्योंकि संयोगका नाश भा-
व नहीं है; अब जो विभाग जन्य विभाग मानते हैं, उनके म-
नमें विभाग जब और विभागको उपजावेगा, तो किसी भाव
की अपेक्षा लेकर उपजावेगा, नहीं तो विभागभी कर्म ही
हो जावे, इससे असमवायिकारण संयोगका नाश जिसद्वारा
में होवे, उसद्वाराकी अपेक्षासे जब विभागजन्य विभाग उप-
जे, तो दशद्वारा होते हैं। जैसे अग्निके संयोग से द्यौक
के समवायिकारण परमाणुमें किया होती है; उसक्रियासे
परमाणुओंको आपसमें विभाग होता है; फिर असमवायि-
कारण संयोग का नाश और विभागजन्य विभागकी उत्पत्ति हो-
ती है; यह पहिलाद्वारा है, फिर प्रथमरूप और पूर्वसंयोगका
नाश होता है; यह दूसराद्वारा है, फिर तीसरे द्वागमें रज्जुरूप
और उत्तर संयोग उपजता है; फिर चौथे द्वागमें वन्दिके संयो-
गसे उपजी हुई क्रियाका नाश होता है; पांचवें द्वागमें अट्ट-
वाले आत्माके संयोगसे परमाणुओंमें द्रव्य उपजाने वाली क्रि-
या होती है; छठे द्वागमें देशके साथ परमाणुका विभाग सा-
तवें द्वागमें देश और परमाणु के संयोगका नाश, आठवें
द्वागमें द्यौक के असमवायिकारण संयोगकी उत्पत्ति
होती है; फिर नौवें द्वागमें द्यौक उपजता है और दस-
वें द्वागमें रूप आदिगुण उपजते हैं। यदि द्यौक के नाश
द्वाराकी अपेक्षासे विभागजन्य विभाग माना जावे, तो

द्वाणक के नाश दणसे ग्यारहवें दणमें फिररूप आदि
 गुण उपजते हैं । जैसेकि अग्निके संयोग से परमाणुओं
 में किया उपजती है; कियासे परमाणुओंका परस्परवि
 भाग होता है; उस विभागसे आरंभक संयोग का नाश
 होता है; फिर द्वाणक का नाश होता है; यह पहिला द
 ण है, दूसरे दणमें विभागजन्य विभाग उपजता है; तीस
 रे दणमें पूर्वसंयोगका नाश, चौथे दणमें उत्तर संयोग,
 पांचवें दणमें परमाणु कर्मका नाश, छठे दण में अदृ
 ष्ट वाले आत्माके संयोगसे द्रव्यके उपजाने वाली कि
 या; सातवें दणमें विभाग, फिर आठवें दणमें पूर्व संयो
 गका नाश, नौवें दणमें दो परमाणुओंके संयोग होनेसे
 दसवें दणमें द्वाणक उपजनेसे ग्यारहवें दणमें रक्तरूप
 आदि गुण उपजते हैं । इसमें कोई ऐसी आशंका करते हैं
 कि जैसे मध्यम शब्दसे पहिले शब्दका नाश और तीसरे
 शब्दकी उत्पत्ति होती है; उसी भांति एक वह्निके संयोगसे
 ही प्रणामरूप का नाश और रक्तरूपकी उत्पत्ति क्यों न हो
 जावे; इसका उत्तर यह है, कि प्रणामरूपके नाशसे लेकर
 रक्तरूपकी उत्पत्ति तक स्थिर एक वह्नि नहीं रह सक
 ती; क्योंकि वह्निका अतिवेग बहुत प्रसिद्ध है; और उत्पत्ति
 का कारण ही यदि नाश का कारण माना जावे तो रूपके
 नाशसे अनंतर आगके बूझ जानेसे परमाणु में चिरतक
 रूप न उपजना चाहिये । और नाशका कारण यदि उत्प
 त्तिका कारण माना जावे तो रक्तरूपके उपजने पर जब
 अग्निका नाश होजावे, तो रक्तरूप भी नाश होजाना चाहि

ये । जो विभाग जन्म विभाग नहीं मानते उनके मतमें द्वा-
 एणक के नाशसे लेकर नौदाणमें रूपआदि गुण उपजते हैं;
 जैसे आगके संयोगसे परमाणु में क्रिया उपजती है; उससे
 दूसरे परमाणु के साथ विभाग होता है; फिर असंभवा-
 धिकारण संयोग के नाशसे द्वाणक का नाश होता है; य-
 ह पहला दाण है, फिर दूसरे दाणमें परमाणु के प्र-
 मरूपका नाश, तीसरे दाण में रक्त आदिगुणों की उत्पत्ति,
 चौथे दाणमें द्रव्यके उपजाने वाली क्रिया, पांचवें दाणमें
 विभाग, छठे दाणमें पूर्व संयोगका नाश, सातवें दाणमें
 आरंभक संयोग के उपजनेसे आठवें दाणमें उपस्थान
 द्वाणक उपजके नौवें दाणमें रूप आदि गुण उपजते हैं।
 यहां कोई ऐसी आशंका करते हैं; कि जिस दाणमें प्र-
 मरूपका नाश अथवा जिस दाणमें रक्त आदि रूप उप-
 जते हैं; अर्थात् द्वाणक नाश से दूसरे अथवा तीसरे दाण-
 में ही द्रव्य उपजाने वाली क्रिया क्यों नहीं होजावे, तो मा-
 नों आठही दाण रूप; नौ दाण नहीं कहने चाहिये । इ-
 सका उत्तर यह है, कि आगके संयोगसे परमाणु में जो प-
 हिली क्रिया उपजती है; उसके नाश रूप बिना और उससे प-
 रमाणुमें गुण उपजे बिना दूसरी क्रिया नहीं उपज सकती,
 क्योंकि ऐसा नहीं होसकता; कि एक दाणमें एक पुरुष पूर्व
 को भी जावे और यश्चिम को भी जावे ॥ गुण उपजे बिना
 भी क्रियाका उपजना सबरीति असंभव है, अह्ना तो भी प्र-
 मरूप का नाश और रक्तरूप की उत्पत्ति एकही दाणमें हो
 जावे; फिरभी आठही दाण होंगे, नौ कभी नहीं होते ।

इसका उत्तर यह है, कि यहिले रूपका नाश दूसरे रूपका
 कारण होता है; कारण उसे कहते हैं, जो नियम से यहि-
 ले क्षणमें रहता उससे स्पष्ट प्रतीत होता है; कि यहिले
 क्षणमें स्थानरूपका ध्वंस होगा, क्योंकि कारण है, फिर
 दूसरे क्षणमें रक्तरूप उपजता; क्योंकि कार्य है, तो नौ क्षण-
 ही सिद्ध रूप । जब विभाग जन्य विभाग नहीं माना और ह-
 से परमाणु में किया मानी जावे, तो द्वाणुक के नाशसे
 लेकर पांचवें क्षणमें भी रूप आदि गुण उपजते हैं; जैसे
 यहिले एक परमाणुमें किया ऊँच, फिर परमाणुओंका
 आपसमें विभाग हुआ, फिर आरंभक संयोगका नाश और
 दूसरे परमाणु में किया एकही क्षणमें रूप; फिर द्वाणुक
 का नाश और दूसरे परमाणु के कर्मसे विभाग ये दोनों
 एक क्षणमें उपजे; यह यहिला क्षण है, दूसरे क्षणमें स्थान-
 रूपका नाश और विभागसे पूर्व संयोगका नाश भी होता है;
 तीसरे क्षणमें रक्तरूप और असमवायिकारण संयोग उप-
 जते हैं, फिर चौथे क्षणमें द्वाणुक उपजके पांचवें क्षणमें रक्त-
 रूप आदि गुण उपजते हैं । यदि द्वयका नाश और दूसरे
 परमाणुका कर्म ये दोनों एक क्षणमें माने जावें, तो द्वाणुक
 के नाशसे लेकर छठे क्षणमें ही रक्तरूप आदि गुण उप-
 जते हैं; जैसे कि आगके संयोग से एक परमाणु में किया
 उपजने से दूसरे परमाणुके साथ विभाग होती है; फिर अ-
 समवायि कारण संयोग के नाश से द्वाणुक का नाश और
 दूसरे परमाणु में कर्म उपजता है; यह यहिला क्षण है, इसी
 क्षणमें स्थानरूपका नाश और दूसरे परमाणु की किरणों

विभाग उपजता है; फिर तीसरे क्षणमें रक्तरूप और दूसरे
 परमाणु में पूर्व संयोग का नाश उपजता है; चौथे क्षणमें दू-
 सरे परमाणु के साथ संयोग होता है, पांचवें क्षणमें द्वाणुक
 उपजके छठे क्षणमें रक्तरूप आदि गुण उपजते हैं। इसी
 भांति श्यामरूप का नाश जिस क्षणमें होता है, उस क्षण
 में यदि दूसरे परमाणु में किया मानी जावे; तो द्वाणुक के
 नाशसे लेकर सातवें क्षणमें रक्तरूप आदि गुण उपजते हैं;
 जैसे द्वाणुक का नाश पिछली कही हुई रीतिसे जब हुआ
 यह पहिला क्षण है, दूसरे क्षणमें श्यामरूप का नाश और
 दूसरे परमाणु में किया उपजती है; तीसरे क्षणमें रक्तरू-
 प और दूसरे परमाणु की क्रियासे विभाग उपजता है;
 चौथे क्षण में पूर्व संयोग का नाश होके पांचवें क्षणमें
 असमबाधिकारण संयोग उपजने से छठे क्षण में द्वा-
 णुक उपजके सातवें क्षणमें रक्तरूप आदि गुण उपजते
 हैं। इसी भांति जिस क्षण में रक्तरूप उपजता है, उस क्ष-
 णमें यदि दूसरे परमाणु में किया मानी जावे, तो द्वाणु-
 क के नाशसे लेकर आठवें क्षणमें रूप आदि गुण उपज-
 ते हैं; ये सब मतों के भेद केवल बालकों की बुद्धि विस्तार
 ने के लिये लिखे हैं ॥ संख्याकालक्षण गणन व्यवहार
 हेतुत्व है, अर्थात् जिसके द्वारा किसी वस्तु को गिने उस
 गुण को संख्या कहते हैं; एकत्व से परार्द्धतक संख्या हैं,
 इनमें एकत्व संख्या नित्योंमें नित्य और अनित्योंमें अनि-
 त्य है और द्वित्वमे परार्द्धतक सारी संख्या अनित्य अपेक्षा
 बुद्धिसे उत्पन्न होती हैं; ये द्वित्व आदि संख्या अनेक

आश्रयोंमें रहती हैं; अपेक्षा बुद्धि के नाशसे द्वित्व आदिका
 नाश होता है; और वृद्ध पदार्थों के अलग २ एक २ गिनने
 को अपेक्षा बुद्धि कहते हैं ॥ परिमाणका लक्षण मान बत-
 हारा साधारण कारण है; अर्थात् जिस गुण के द्वारा कि-
 सी वस्तु को मापें उस गुण को परिमाण कहते हैं; यह परि-
 माण नित्यमें नित्य और अनित्यमें अनित्य होता है; परंतु
 बिना आश्रय नाश के परिमाणका नाश नहीं होता। यह
 परिमाण चार संज्ञाओंसे विभक्त है, जैसे अणु, दीर्घ, महत्,
 ह्रस्व, अर्थात् छोटा, लंबा, भारी हलका। परिमाण के ती-
 न कारण हैं; जैसे संख्या, प्रचय, परिमाण, परमाणुओं की
 द्वित्व संख्यासे द्वाणुक का परिमाण उत्पन्न होता है; द्वाणुकों
 की त्रित्व संख्यासे त्राणुक का परिमाण उत्पन्न होता है; को-
 कि परमाणु का परिमाण और द्वाणुक का परिमाण कि-
 सी का कारण नहीं है; शिथिल संयोग को प्रचय कहते हैं;
 थोड़ी रुई को जब धुनियां धुनता है; तो वह रुई फूलके
 बड़ी हो जाती है; यह बड़ा परिमाण प्रचय नामी शिथिल
 संयोगसे उत्पन्न होता है। अवयवों के परिमाण से जो अ-
 वयवी का परिमाण उत्पन्न होता है; उसका कारण परिम-
 ण है, जैसे कपालों के परिमाण से घटका परिमाण उत्प-
 न्न होता है; और तंतुओं के परिमाणोंसे घट का परिमाण उत्प-
 न्न होता है ॥ पृथक् का लक्षण पृथाव्यवहार साधारण
 कारण है; अर्थात् यह पदार्थ इस पदार्थसे पृथक् है, य-
 ह बात जिस गुणसे जानी जाती है; उसे पृथक् कहते हैं।
 यद्यपि भेद और पृथक् एक ही प्रतीत होते हैं; तो भी य

ह दृष्ट नहीं है, यह भेदकी प्रतीति है, और यह दृष्टसे दृश्यक
 है, यह दृश्यककी प्रतीति है, इन प्रतीतिओंके भेदसे दृश्यक
 नामी गुण मानते हैं। एक द्रव्यसे दूसरे द्रव्यको जैसे दृश्य-
 क करते हैं, इस भांति गुणोंको नहीं दृश्यक कर सकते,
 परंतु भेद गुणोंका भी सिद्ध हो सकता है; कि रूप जो है,
 वह रस नहीं है, इन युक्तिओंसे दृश्यक नामी गुण अभाव
 नहीं है, ॥ संयोगका लक्षण अप्राप्ति पूर्वक प्राप्ति है;
 अर्थात् अप्राप्त पदार्थों (विनामिले पदार्थों) की प्राप्तिको
 (मिलने) को संयोग कहते हैं; यह संयोग तीन संज्ञाओंसे वि-
 भक्त है, जैसे अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज, संयोगज। अर्थात्
 संयोग दो पदार्थोंका होता है, जहां दोमेसे एकको किया
 हो, दूसरे को किया न हो, वहां अन्यतरकर्मज संयोग होता
 है; जैसे पर्वतसे पत्नीका संयोग होता है; यहां पत्नीकी क्रि-
 यासे संयोग हुआ है, पर्वत में किया नहीं हुआ। जो दोनोंकी
 क्रियासे प्राप्ति उत्पन्न हो; उसे उभयकर्मज संयोग कहते हैं,
 जैसे दोमहोंका संयोग है, क्योंकि यहां दोनों क्रिया करते हैं
 और एकदेशके संयोगसे जो सारे पदार्थका संयोग हो,
 उसे संयोगज संयोग कहते होते हैं; जैसे एक अंगुलीके सा-
 थ पुस्तकका संयोग होनेसे जो सारे शरीरका पुस्तकसे सं-
 योग होता है; क्योंकि एकदेशसमुदायसे भिन्न है। अन्यतर
 कर्मज, उभयकर्मज ये दोनों प्रत्येक दो दो प्रकारके हैं।
 जैसे अभिज्ञात, नौदन अर्थात् जिस संयोगसे शब्द उत्पन्न
 हो, उसे अभिज्ञात और जिससे शब्द न उत्पन्न हो, उसे नौदन
 कहते हैं ॥ विभागका लक्षण संयोग नाशकत्वे सति य-

प्राप्त है, अर्थात् मिले हुए दो पदार्थोंका अलग २ होना विभा-
 ग कहा जाता है; यह विभाग भी तीन संज्ञाओंसे विभक्त है; जैसे
 अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज, विभागज । अर्थात् विभाग
 भी संयुक्त दो पदार्थोंका है; तो जो एककी क्रियासे विभा-
 ग उत्पन्न हो; उसे अन्यतरकर्मज कहते हैं, जैसे पत्तीका
 पर्वतसे विभाग, यहां केवल पत्तीकी क्रियाही कासा है
 जो दोनोंकी क्रियासे विभाग उत्पन्न हो; उसे उभयकर्मज
 विभाग कहते हैं, जैसे दो पत्ती लउते २ गुच्छा हुए २ अल-
 ग २ होजाते हैं, यहां दोनों पत्ती क्रिया करते हैं । एक दे-
 शके विभागसे जो सारे पदार्थका विभाग होता है; उसे वि-
 भागज विभाग कहते हैं, जैसे पुस्तकसे छुई हुई अंगुलीके
 अलग करनेसे सारा शरीर भी अलग होजाता है । यह
 विभागज विभागभी दो प्रकारका है, जैसे हेतुमात्र विभा-
 गोत्थ, हेतु हेतु विभागज अर्थात् कपालोंके परस्पर वि-
 भागसे जो अन्यदेशके साथ कपालोंका विभाग, उसे हेतु
 मात्र विभागोत्थ कहते हैं और कपालोंके विभागसे जो
 छूट का भूतलसे विभाग हो, उसे हेतु हेतु विभागज कह-
 ते हैं ॥ परत्वं, अपरत्वं दो दो प्रकारके हैं, एक देशिक परत्वं
 अपरत्वं अर्थात् हस्त, समीपत्वं और कालिक परत्वं अपर-
 त्व अर्थात् ज्येष्ठत्वं, कनिष्ठत्वं । ये दो प्रकारके परत्वं वा अ-
 पत्वं अपेक्षासे बिना कहीं नहीं होते; देशिक परत्वंका लक्षण
 मूर्तसंयोगाधिक ज्ञानजन्यत्वं है, अर्थात् जो वस्तु जिस
 वस्तुकी अपेक्षा अधिक देशलंघके स्थित हो; वह वस्तु
 उस वस्तुसे पर कहाती है, जैसे लवणसे नमकसे

जालंधर अमृतसरकी अपेक्षा अधिक देशके अंतरसे स्थित है, इसलिये लवपुरके मनुष्योंको अमृतसरसे जालंधर पर है। दैशिक अपरत्वका लक्षण मूर्तसंयोगात्पत्त ज्ञानजन्यगुणत्व है; अर्थात् जिसवस्तुकी अपेक्षा जिस वस्तुमें थोड़े देशका अंतर हो, उस वस्तुसे वह अपर कहाती है; जैसे उक्त उदाहरणमें जालंधर की अपेक्षा अमृतसरमें थोड़े देशका अंतर है; इसलिये लवपुरके लोगोंको जालंधरकी अपेक्षा अमृतसर अपर (समीप) है। कालिक परत्वका लक्षण सूर्य क्रियासंबंधाधिक ज्ञानजन्यत्व है; अर्थात् जिसकी अपेक्षा जो पदार्थ बृहत् दिनोंसे उत्पन्न हुआ हो; उसकी अपेक्षा वह पदार्थ पर ज्येष्ठ (बड़ा) कहाता है; जैसे पुत्रकी अपेक्षा पिता बृहत् दिनोंसे उत्पन्न हुआ होता है; इसलिये पुत्रसे पिता बड़ा होता है। कालिक अपरत्वका लक्षण सूर्यक्रिया संबंधात्पत्तज्ञानजन्यत्व है; अर्थात् जो वस्तु जिससे पीछे उत्पन्न हो; वह वस्तु उससे कनिष्ठ छोटी कहाती है; जैसे उक्त उदाहरणमें पुत्र पितासे पीछे उत्पन्न होता है; इसलिये पितासे पुत्र कनिष्ठ (छोटा) होता है ॥ किसी पदार्थके जानने को बुद्धि कहते हैं; यह बुद्धि दो प्रकारकी है, अनुभव, स्मरण। इंद्रियोंसे वाकिसी वृत्तिसे वा सादृश्यसे वा पदोंके समूहसे पदार्थका ज्ञान वा अनुभव कहाता है; अर्थात् जो ज्ञान सति से भिन्न हो, जो विशेषण विशेष्यआदि को जनावे, उसे अनुभव कहते हैं। जाने हुए पदार्थकी बृहत् हर वैदिक मनमें कल्पना करनी यह स्मरण कहाता है। परन्तु अनुभव वा स्मरण

रण विना विशेषण विशेष्य और संबंधके कभी नहीं होते।
 जिस ज्ञानमें विशेषण विशेष्य और संबंध कोई नाहो उसे
 निर्विकल्पक कहते हैं; अनुभव चारसंज्ञाओंमें विभ-
 ज्ज है, जैसे प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, आह्वयोप-
 त्त का लक्षण इन्द्रियजन्य ज्ञानत्व है; अर्थात् इन्द्रियोंके
 द्वारा पदार्थोंका जानना प्रत्यक्ष कहा जाता है, परंतु सिद्धांत
 यह है, कि जिसमें ज्ञान नहीं कराया हो, ऐसे ज्ञानको प्र-
 त्यक्ष कहते हैं। यह प्रत्यक्ष दो प्रकारका है, लौकिक
 और अलौकिक। इनमेंसे लौकिक संबंधसे जो प्रत्यक्ष
 होता है, उसे लौकिक प्रत्यक्ष और अलौकिक संबंधसे
 जो प्रत्यक्ष हो, उसे अलौकिक प्रत्यक्ष कहते हैं। लौकि-
 क प्रत्यक्ष दो प्रकारका है, यथा ज्ञाणज, रासन, चाक्ष-
 त्वाच, श्रोत्र और मानस। ज्ञाणेंद्रियसे पदार्थोंके जान-
 नेको ज्ञाणज प्रत्यक्ष कहते हैं; ज्ञाणसे स्थूलगंध, गंधत्व
 जाति, गंधाभाव (गंधका न होना) सुरभित्व, असुरभित्व
 इतने पदार्थ जाने जाते हैं; परन्तु सूक्ष्मगंध (परमाणु-
 के गंध) को हम लोगोंका ज्ञाण ग्रहण नहीं कर सकता,
 इसलिये सूक्ष्मगंधका अलौकिक प्रत्यक्ष हो, भी लौकिक
 नहीं हो सकता। यह प्रत्यक्षसे मालूम होता है, कि जिस
 इन्द्रियसे जो पदार्थ जाने जाते हैं; उन पदार्थोंके धर्म और
 उन पदार्थोंका होना नाहोना भी उसी इन्द्रिय से जाना जा-
 ता है। रासनासे पदार्थोंके जाननेको रासन प्रत्यक्ष कहते
 हैं; स्थूलरस, रसत्व, रसाभाव (रसका न होना) मधुरत्व
 आदि उन पदार्थोंको रासना ग्रहण करती है। चक्षुसे प-

पदार्थों के जानने को चाक्षुष प्रत्यक्ष कहते हैं; स्थूलद्रव्य, रूप
 त्वजाति, रूपभाव, स्थूलद्रव्य जिनमें रहे वे द्रव्य और ऐसे द्रव्यों
 में रहने वाले पृथक्, संख्या, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व,
 स्नेह, द्रवत्व, परिमाण, क्रिया, जाति समवाय इतने पदार्थों के
 आलोक (प्रकाश) और स्थूलद्रव्य के रहने वाले स्थूल प्रत्यक्ष
 रीति है। मनसे पदार्थों के जानने को त्वाच प्रत्यक्ष कहते हैं;
 स्थूलस्पर्श, स्थूलस्पर्श जिनमें रहे वे द्रव्य, स्पर्शत्व स्पर्शभाव
 शीतत्व, उष्णत्व, और स्थूलद्रव्यों में रहने वाले (पृथक्, संख्या,
 संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, स्नेह, द्रवत्व, परिमाण, क्रिया,
 जाति, समवाय) इन पदार्थों के त्वक ग्रहण करती है। श्रोत्र
 (कान) से पदार्थों के जानने को श्रोत्र प्रत्यक्ष कहते हैं; शब्द,
 शब्दत्व, शब्दभाव (शब्दकान होना) ये पदार्थ श्रोत्र (कान)
 से जाने जाते हैं। मनसे पदार्थों के जानने को मानस प्रत्यक्ष
 कहते हैं; सार, दुःख, इच्छा, द्वेष, बुद्धि (सर्विकल्पकज्ञान)
 यत्न इतने पदार्थ मनसे जाने जाते हैं। निर्विकल्पकज्ञानका
 प्रत्यक्ष ही नहीं होता; इन छे प्रत्यक्षों में महत्त्व (महत्परिमा-
 ण) कारण है, इन्द्रियकरण हैं, विषयों के साथ इन्द्रियों का
 संबंध व्यापार है। द्रव्यका उसीका प्रत्यक्ष होता है, जिसमें
 समवाय संबंध उसके महत्परिमाण रहे। गुण वा कर्मका
 उसीका प्रत्यक्ष होता है; जिसमें समवायि समवेतत्व संबंध
 से महत्परिमाण रहे, उसी जाति का प्रत्यक्ष होता है; जि-
 समें स्वसमवायि समवेत समवेतत्व संबंध से महत्परि-
 माण रहे। इसी रीति द्रव्य आदि पदार्थों के प्रत्यक्ष में इसी
 संबंधों से आलोक संयोग और उद्भूत (प्रगट) रूप भी का

रण जानने । लौकिक प्रत्यक्ष में व्यापार (विषयों के साथ
 इंद्रियों के लौकिक संबंध) भी छे प्रकार के हैं; यथा द्रव्यों के
 प्रत्यक्ष में इंद्रियसंयोग (१) द्रव्यों में समवाय संबंध से वर्तमान
 गुणआदि पदार्थों के प्रत्यक्ष में इंद्रियसंयुक्तसमवाय
 (२) द्रव्यों में समवायसंबंध से रहने वाले गुण आदि कों में
 समवाय संबंध से वर्तमान गुणत्व आदि जातियों के प्रत्य-
 क्ष में इंद्रियसंयुक्तसमवेतसमवाय (३) शब्द के प्रत्यक्ष में
 श्राव्य समवाय (४) शब्द में समवाय संबंध से वर्तमान शब्द-
 त्व आदि के प्रत्यक्ष में श्राव्यसमवेतसमवाय (५) समवाय-
 ओर अभाव के प्रत्यक्ष में विशेषणता संबंध (६) व्यापारों
 मीमांसकों ने अभाव के प्रत्यक्ष में प्रतियोगी की अनुप-
 लब्धि (प्रत्यक्षन होना) नाम से दृष्टक प्रमाण माना है;
 जैसे यदि यहां छट होता भूतल की नाई दीख पड़े ऐसा
 जहां कहें, वहां प्रतियोगी (छट) का प्रत्यक्ष न होने से अ-
 वाभाव का प्रत्यक्ष होता है । परंतु छट का प्रत्यक्ष जब चक्षु-
 से होता है, तो अवाभाव का प्रत्यक्ष भी चक्षु से ही होगा;
 प्रतियोगी की अनुपलब्धि सहायक हो भी प्रत्यक्ष आदि
 से अतिरिक्त पांचवां प्रमाण मानना सर्वथा युक्ति से बाह-
 र है । अलौकिक व्यापारों के तीन भेद होने से अलौकिक
 प्रत्यक्ष भी तीन प्रकारका जानना; यथा सामान्यलक्षण,
 ज्ञानलक्षण, और योगजलक्षण । इन तीनों में से जाति
 (साधारणधर्म) का ज्ञान सामान्यलक्षण कहाता है । इस
 व्यापार से जाति के सारे आश्रयों (व्यक्तियों) का अलौकिक
 प्रत्यक्ष होता है; जैसे यह पद तंतुओं से बना है, किसी

एक पट में ऐसा निश्चय कर के पटल जातिके संबंध से जानना कि सारे पट तंतुओं से बने हैं, सारे पटों का यह आलोचिक प्रत्यक्ष सामान्यलक्षण से होता है। यद्यपि सामान्यलक्षण और जानलक्षण दोनों बुद्धि स्वतंत्र ही हैं; तो भी यह भेद जानना, सामान्यलक्षण में जाति के ज्ञान से व्यक्तियों के और जानलक्षण में जाति के ज्ञान से जाति का प्रत्यक्ष होता है। योगाभ्यास से दो सामर्थ्य पुरुष में उपजती हैं; उन्हीं से युक्त और युंजान नाम के दो भेद योगियों के होते हैं। समाधि आदि के यत्न से विना सारे पदार्थों का प्रत्यक्ष जिन्हें स्वभाव से ही हो; वे युक्त और समाधि के द्वारा बांछित पदार्थों का प्रत्यक्ष जिन्हें हो; वे युंजान कहते हैं ॥ नियम से शक्य रहने वाले एक पदार्थ के जानने से दूसरे पदार्थ के जानने को अनुमिति कहते हैं; अनुमितिका करण व्याप्तिज्ञान है, जिसे अनुमान भी कहते हैं, और अनुमिति में परामर्श व्यापार होता है; जिस एक वस्तु के जानने में दूसरी वस्तु जानी जाय उस एक वस्तु को हेतु और दूसरी वस्तु को साध्य कहते हैं; और जिस स्थान में साध्य का जानना अभीष्ट हो, उसे पक्ष कहते हैं, जहां हेतु को देव के साध्य का निश्चय किया हो, उसे दृष्टांत कहते हैं; अनुमितिकी रचना में पक्ष, साध्य, हेतु दृष्टांत इन चारों का जानना आवश्यक होता है। कई आचार्य अनुमिति में हेतु को करण मानते हैं, परन्तु सिद्धांत में व्याप्तिज्ञान ही करण है; क्योंकि "इस यज्ञ के घर में आग है, जिससे प्रातः काल यहां धूम बड़त हुआ था" इस अनुमान में यज्ञशाला पक्ष, आग साध्य और धूम हेतु है तो ध

मही करण हुआ, परन्तु अनुमितिके समय करण (धूम)
नष्ट हो चुका और करणसे विना कभी कार्य नहीं उत्पन्न हो
ता तो अनुमिति यहां नहोनी चाहिये, इसलिये अनुमितिके
व्याप्तिज्ञानही करण है, हेतुनही करण है, और एक निय
मको व्याप्ति कहते हैं जैसा साध्यका एक विशेष संबंध
हेतुमें रहने वाला व्याप्तिकहाता है "साध्यभाववद वृत्तित्वम्"
अर्थात् साध्यभूत्यदेशमें हेतुका नरहना व्याप्ति कहाता है
जैसे घटो रूपवान् गंधवत्वात्पुष्पवत् इस अनुमानमें घट
पत है, क्योंकि घरमें रूपको जानना है, और जानना चाहते
हैं, सिद्धांतमें रूपको इसलिये रूपसाध्य हुआ, परन्तु गंध
के जाननेसे रूपका ज्ञान हुआ, इसलिये गंधहेतु है, और
"गंध जहां होगा वहां रूप अवश्य होगा" यह निश्चय हमें पु
ष्प में हुआ है, इसलिये पुष्प दृष्टान्त है, रूप भूत्य आकाश
आदि में गंध नही रहता इससे गंध सहेत (प्रमाणहेतु)
है, अर्थात् व्याप्ति सहेत (प्रमाणहेतु) का लक्षण है। व्या
प्तिनामी नियमके दो भेद हैं, अन्वयव्याप्ति, व्यतिरेकव्याप्ति
इं ही दो भेदोंसे अनुमान तीन भेदका होता, जैसा कि
केवलान्वयी अर्थात् जिसमें केवल अन्वय नियमही लगे और
व्यतिरेक नियम न अन्वय खावे। (२) केवलव्यतिरेकी अ
र्थात् जिसमें केवल व्यतिरेक नियमही संगत हो, और अन्व
य नियम संगति न खावे। (३) अन्वयव्यतिरेकी अर्थात् जि
समें अन्वय नियम और व्यतिरेक नियम दोनों संगत हो जावें।
अन्वय नियम यह है, जिस स्थानमें हेतु रहे उन संपूर्ण
स्थानोंमें साध्य अवश्य रहना चाहिये ऐसा कभी न हो

कि साध्य जहां न रहे वहां भी कहीं हेतु रह जावे । इसी नियम
 से साध्य शून्यता वृत्तित्व व्याप्ति कही है । उक्त अनुमानों में साध्य न
 रहै, और रूप शून्य आकाश आदि में गंध नहीं रहता इसी से
 सहेतु है । इस अनुमान को यदि उलटा के साध्य को हेतु और
 हेतु को साध्य कर दें, अर्थात् घटो गंधवान् रूपात्पृथक्वत्
 तो सहेतु कभी न होगा, क्योंकि साध्य गंध है, और गंध शून्य
 जलादिक में रूप रहता है, इसलिये जहां रूप रहता उन सारे
 स्थानों में गंध नहीं रहता ऐसे २ दुष्ट अनुमानों को व्यभिचारी
 कहते हैं । परन्तु साध्याभाववदवृत्तित्व यह नियम केबला
 न्वयि में नहीं चलता, जैसा कि घटे वाच्य प्रमेयत्वात्पटवत्
 इस अनुमान में घट पट है, वाच्यत्व साध्य है, प्रमेयत्व हेतु है,
 और पट दृष्टांत है, परन्तु वाच्यत्व सारे पदार्थों में रहता है, इस
 लिये वाच्यत्व शून्य पदार्थ अप्रसिद्ध हुआ, अब्याप्ति लगी ।
 इसलिये हेत्वधिकरण वृत्त्यभावा प्रतियोगि साध्याधिकर-
 ण वृत्तित्व यह अन्वय नियम बांधा है, इसका समन्वय करने
 के अर्थ कुछ उपयोगी नियम लिखते हैं । (१) जिस पदार्थ
 का अभाव हो वह पदार्थ उस अभाव का प्रतियोगी कहाता
 है, जैसा कि घट शून्य देश में जो घटाभाव रहता है, उसका
 प्रतियोगी घट है, (२) अत्यन्ताभाव को प्रतियोगि से विरोध
 है, अर्थात् जहां प्रतियोगी रहे वहां अभाव कभी नहीं रहेगा
 और जहां अभाव रहे वहां प्रतियोगी कभी नहीं रहता । (३)
 अनन्तानतिरिक्त वृत्तिधर्म को अवच्छेदक कहते हैं, अर्थात्
 जो धर्म अधिक देशों में भी न रहे, और नून देशों में भी न रहे किं-
 त तत्त्व देशों में रहे, उसे अवच्छेदक कहेंगे । जैसा घटाभाव

के प्रतियोगी चटमें जो प्रतियोगिता है, इसका अवच्छेदक
 बिना चटत्वके और कोई नहीं बन सकता; क्योंकि यह प्रति-
 योगिता तो सारे चटोंमें ही रहेगी; पृथ्वीत्व वा द्रव्यत्व आदि
 अधिक देशमें रह गया और तद्चटत्व उसी चटमें रहनेसे दूस-
 र देशमें रह गया; किंतु चटत्व धर्म ही प्रतियोगिताके साथ
 तत्त्व देशमें रहेगा, तो वही अवच्छेदक हुआ (४) अन्य-
 त्याभाव (भेद) का प्रतियोगितावच्छेदकके साथ विरोध है,
 जैसा चटभेदका प्रतियोगी चट है, इस प्रतियोगीमें प्रतियोगि-
 ता रही, इस प्रतियोगिताके साथ तत्त्व देशमें रहने वाला च-
 टत्व इस प्रतियोगिता का अवच्छेदक हुआ; तो इस चटत्व
 के साथ चटभेदका विरोध है; अर्थात् ये दोनों एक स्थान
 में कट्टे कहीं नहीं रहते हैं। और उपयोगी नियम जहां अपे-
 क्षित होंगे, वहां ही दिखावेंगे, अवपूर्वोक्त लक्षणका समन-
 य करके लिखते हैं, यथा हेतुके आप्रयमें जिसका अभाव
 न रहे ऐसे साध्यके साथ हेतुका एक अधिकरणमें रहना वा-
 सिक होता है। इदं वाच्यं प्रमेयत्वाद्दृढवत् इस अनुमानमें हे-
 तु प्रमेयत्व है, और प्रमेयत्वका आप्रय सारा जगत है; जगत
 में चट पर आदि सारे पदार्थोंका अभाव रहता है; किंतु वा-
 च्यत्वका अभाव कहीं नहीं क्योंकि वाच्यत्व सारे जगतमें रह-
 ता है; ऐसे साध्य वाच्यत्वके साथ प्रमेयत्व हेतु सारे जगतमें
 रहता है, इससे सदेत है। पर्वतो वहिमान्भूमात् महानसवत्
 इस अनुमानमें हेतु भूमि है, भूमिके आप्रय पर्वत आदि हैं,
 पर्वत आदिकोंमें वहि रहता है, इसलिये वहि का अभाव
 इतमें कभी नहीं रहेगा, ऐसे वहिके साथ भूमि हेतु पर्वत

आदि आश्रयोंमें रहता है; इससे सहेत है। और पर्वतो धूम
 वान्त्रे: महानसवत् ऐसे ऐसे व्यभिचारी अनुमानोंमें यह
 लक्षण कभी नहीं संगति खाता है; जैसा कि उक्त व्यभिचारी
 में हेतु वहि है; और वहि के आश्रय लोह पिंडमें धूम नहीं
 रहता; किन्तु धूमाभाव रहता है, इसलिये धूम साध्य ऐसा
 नङ्गा, कि जिसका अभाव हेतु के किसी आश्रयमें न रहे,
 तो इससे यह अनुमान व्यभिचारी है। इसी लक्षणकी चूटा
 गंधवान् पृथिवीत्वात्पटवत् इत्यादि अनुमानोंमें अव्याप्ति
 लगती है; जैसे हेतु पृथिवीत्व है, पृथिवीत्व के अधिकरण
 पृथिवीमें गंधका अभाव दो रीतिसे पासकते हैं; एक तो यह
 कि सारे अनित्यद्रव्य उत्पत्तिक्षणमें निर्गुण होते हैं, इसलि
 ये अनित्य पृथिवीमें उत्पत्तिके समय सारे गुणोंका अभाव
 रहनेसे गंधका अभाव सहजसे ही रह गया। दूसरे यह कि
 एक पृथिवीमें दूसरे गंधका अभाव और दूसरी पृथिवीमें
 तीसरे गंधका अभाव इसरीति सारे गंधोंका अभाव पृथि
 वीमें रह गया। इसी रीतिके चालिची न्यायभी कहते हैं;
 तो गंधसाध्य ऐसा नङ्गा, कि जिसका अभाव पृथिवीमें न
 रहे। इस अव्याप्ति वारणके अर्थ लक्षणका कुछ अर्थ उलट
 देते हैं; कि हेतु अधिकरण वृत्त्यभाव प्रतियोगिता नवच्छेदक
 साध्यता वच्छेदक वच्छिन्न सामानाधिकरणम् अर्थात्
 हेतु के अधिकरणमें रहने वाले अभावका जो प्रतियोगि
 ता वच्छेदक इससे भिन्न जो साध्यता वच्छेदक तदवच्छि
 न्नाधिकरणमें हेतुका रहना व्याप्तिकहाता है। उक्त अनु
 मानमें हेतु पृथिवीत्व है, पृथिवीत्वाधिकरण पृथ्वीमें त-

प्रत्य गंधाभाव जो धरते हैं, उसकी प्रतियोगिता तत्तत् गंधमें
 ही इस प्रतियोगिताके साथ तत्त्व देशमें रहने वाला धर्म गंध
 तनहीं होसकता; क्योंकि गंधत्व सारे गंधोंमें रहता है, और
 तत्तत् गंधा भावीय प्रतियोगिता केवल एक गंधमें रहती
 है। किन्तु इनप्रतियोगिताओंके साथ तत्त्व देशमें रहने वा
 ले तत्तत् व्यक्ति धर्म होंगे; वेही अवच्छेदक रूप, एवं अव
 च्छेदकोंसे भिन्न साध्यतावच्छेदक गंधत्व हुआ, तदवच्छि
 न्नाधिकरण पृथिवीमें पृथिवीत्व रहता है, इससे सदेत है
 अव्याप्तिका वारण हुआ। परन्तु पृथिवीमें उत्पत्ति समय
 जो गंध सामान्या भाव पाया, उसका प्रतियोगिता वच्छेद
 क गंधत्व हुआ, इस अव्याप्तिको हटाने वाले अभावमें प्रति
 योगिताधिकरणत्व विशेषण दिया है; अर्थात् हेत्वधिकर
 णमें रहने वाला अभाव कैसा चाहिये कि जो अपने प्रतियो
 गीके अधिकरणमें न रहे। उत्पत्तिके समय जो गंधाभाव पृ
 थिवीमें रहता है; वह अभाव अपने प्रतियोगी गंधके अ
 धिकरणमेंही रहता है; किंतु ऐसा अभाव गगनाभाव इ
 सका प्रतियोगिता वच्छेदक गगनत्व हुआ, गगतत्वसे
 भिन्न साध्यता वच्छेदक गंधत्व हुआ, और गंधत्वा वच्छि
 न्नाधिकरण पृथिवीमें पृथिवीत्व रह गया इससे सदेत हुआ
 अव्याप्तिका वारण हुआ। तो लक्षण यह बना कि प्रतियोगि
 ताधिकरण हेत्वधिकरण दृश्यभाव प्रतियोगिता न वच्छे
 दक साध्यता वच्छेदका वच्छिन्न सामानाधिकरण। इस
 लक्षणमें प्रतियोगिताधिकरणत्व विशेषण जो अभावमें
 दिया है, उसके दो अर्थ होते हैं, एक तो यह कि प्रतियोग्य

अधिकरण। हृत्तित्वा अर्थात् जो अभाव अपने प्रतियोगी के अधिकरणमें न रहे, उसे प्रतियोगिब्यकरण अभाव कहेंगे। दूसरा प्रतियोग्यनधिकरण हृत्तित्वा अर्थात् जो अभाव प्रतियोगी शून्यदेशमें रहे, उसे प्रतियोगिब्यधिकरण अभाव कहेंगे। इनमेंसे पहिला अर्थ ग्रहण करें तो "हृत्तः कपिसंयोगी सत्वात् पटवत्" इस व्यभिचारी अनुमानमें अतिव्याप्तिलगी, क्योंकि सारे व्यभिचारियोंमें अतिव्याप्तिवारणके वास्ते प्रायः साध्यसामान्याभावही धरते हैं, परन्तु उक्त व्यभिचारीमें साध्यकपिसंयोग है; और साध्याभाव कपिसंयोगाभाव हुआ, यह कपिसंयोगाभाव प्रतियोग्यधिकरण हृत्तिनहीं है; क्योंकि कपिसंयोगाभावका प्रतियोगी कपिसंयोग है, उसके अधिकरण हृत्तमें कपिसंयोगाभाव रह गया; जिससे सारे संयोग अव्याप्य हृत्तिहोते हैं। अर्थात् ऐसा संयोग कोई नहीं होता, कि जो संयोगी पदार्थोंके सारे अवयवोंमें रहे, कोई ना कोई अवयव सत् नरहही जावेगा, किंतु जो प्रतियोगीके अधिकरणमें न रहे, ऐसा अभाव द्रव्यभाव हुआ, इसका प्रतियोगिता वच्छेदक द्रव्यत्वसे द्रव्यत्वसे भिन्न साध्याता वच्छेदक कपिसंयोगत्व हुआ, तदवच्छिन्नाधिकरण हृत्तमें सत्ताहेतु रह गया, अतिव्याप्तिलगी। इससे पहिला अर्थ तो दुष्ट हुआ, और दूसरा अर्थ ग्रहण करें तो उक्त अनुमान (बुटो गंधवान् पृथिवीत्वात् पटवत्) में अव्याप्ति लगीही रहेगी; क्योंकि गंधाभाव जो उत्पत्तिके समय पृथिवीमें रहा है, वह प्रतियोग्यनधिकरण हृत्तिभी होगा, अर्थात् गंधाभावका प्रतियोगी जो गंध है,

उससे श्रुत्यगुण आदिमें गंधाभाव रह गया, गंधाभावका प्र-
 तियोगिता वच्छेदक गंधत्वहै; अनवच्छेदक साध्यतावच्छे-
 दक नङ्गुआ, अव्याप्तिहारी । इससे प्रतियोगिव्यधिकरण
 हेतु समानाधिकरण अभाव यद्वांतक मिलाके एक अ-
 र्थ करना, अर्थात् जिस अभावका प्रतियोगी हेतुके अ-
 धिकरणमें न रहे उसे प्रतियोगिव्यधिकरण हेतु समाना-
 धिकरण अभाव कहते हैं । जो सागलक्षण मिलाके ऐसा
 हुआ, कि जिस अभावका प्रतियोगी हेतु अधिकरणमें न
 रहे, उस अभावके प्रतियोगिता वच्छेदक से भिन्न जो सा-
 ध्यतावच्छेदक तदवच्छिन्नाधिकरणमें हेतुका रहना
 व्याप्ति कहाता है । उक्त व्यभिचारी (वृत्तः कपिसंयोगीस-
 त्वात् पटवत्) में सत्ताधिकरण गुण वा कर्म में कपि संयो-
 ग भावका प्रतियोगी कपिसंयोग नहीं रहता जिससे गुण
 आदि पदार्थ निर्गुण होते हैं; ऐसा अभाव कपिसंयोगा-
 भाव हुआ, कपिसंयोगाभावका प्रतियोगिता वच्छेदक
 कपि संयोगत्वहै, वही साध्यता वच्छेदक है, अनवच्छेद-
 क साध्यतावच्छेदक नङ्गुआ, मानो अतिव्याप्ति हट गई ।
 और छोटो रूपवान् गंधवत्तात् पटवत् इस अनुमानमें हेतु
 गंधहै; और ऐसा गंधका अधिकरण कोई नहीं कि जिसमें
 रूप न रहे; इससे रूपाभाव नथर सके; किंतु गुणत्वाभाव
 ऐसा है, कि जिसका प्रतियोगी गुणत्व रूपके अधिकरण-
 में कहीं नहीं रहता; गुणत्वाभावका प्रतियोगिता वच्छेद-
 क गुणत्वत्वहै, गुणत्वत्वसे भिन्न साध्यतावच्छेदक रूप-
 त्वहै, तदवच्छिन्नाधिकरण पृथिवीमें गंध रह गया मानो ।

अब्यामि हृदयम् । इसलक्षणकी वृत्तगुणकर्मन्यत्व विशिष्ट
 सत्तावान् जातेः परवत् इसव्यभिचारी अनुमानमें अतिव्या
 मि लगती है; यथा जाति हेतुका कोई ऐसा आप्प्रय नहीं कि
 जिसमें गुणकर्मन्यत्व विशिष्ट सत्ताभावका प्रतियोगी न रहे,
 क्योंकि द्रव्यगुण, कर्म इन तीनोंमें ही जाति रहती है, और गु
 ण कर्मन्यत्व विशिष्ट सत्ताभावका प्रतियोगी गुणकर्मन्य
 त्व विशिष्ट सत्ता है; परन्तु विशिष्ट और शुद्ध एक ही होते हैं;
 क्योंकि विशेषणोंके भेदसे विशेष्य भिन्न नहीं हो जाता,
 जैसा कि रामचंद्र पढ़ता है, इसवाक्यमें पढ़ना रामचंद्र का
 विशेषण है; तो जब रामचंद्र सभामें बैठता है, अर्थात् पढ़ता
 बही है, उस समय पढ़ने वाले रामचंद्रसे सभामें बैठने वाला
 रामचंद्र तदा नहीं किंतु बही है । इसी भांति गुणकर्मभेद
 विशिष्ट सत्ता और सत्ता एक ही है, तो गुणकर्मन्यत्व विशिष्ट
 सत्ताभावका प्रतियोगी सत्ता ऊर्ध्व, यह सत्ता द्रव्यगुण कर्म
 तीनोंमें रहती है, इससे गुणकर्मन्यत्व विशिष्ट सत्ताभाव न
 धरसके किंतु गुणात्वाभाव आदि ऐसे होंगे, कि जिनके प्र
 तियोगी गुणात्वा आदि जातिके आप्प्रय द्रव्य वा कर्ममें नहीं
 रहते हैं । गुणात्वाभाव का प्रतियोगितावच्छेदक गुणात्वत्व है
 गुणात्वत्वसे भिन्न साध्यतावच्छेदक गुणकर्मन्यत्व विशिष्ट
 सत्तात्व है; तदवच्छिन्नाधिकरण द्रव्य आदिमें जाति हेतु र
 ह गया तो मानें अति व्याप्तिलगी । इसवास्ति प्रतियोगिव्य
 धिकरण हेतु समानाधिकरण अभाव इतने अक्षरोंका
 अर्थ उलथा कर इसभांति करते हैं । कि हेतुका अधिकरण
 जिस अभावके प्रतियोगितावच्छेदकावच्छिन्नाधिकरण

से भिन्न हो, उस अभावको प्रतियोगिवाधिकरण हेतु स-
 मानाधिकरण अभाव कहते हैं। उक्त व्यभिचारीमें अति-
 व्याप्ति अथ दृग्गई, यथा जाति हेतुका अधिकरण गुणवा-
 कर्म विशिष्टसत्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदका वच्छिन्ना-
 धिकरणसे भिन्न है; क्योंकि सत्ता और विशिष्टसत्ता चाहे
 एकही है तो भी सत्तात्वावच्छिन्नाधिकरणता और गुण-
 कर्मान्यत्व विशिष्टसत्तात्वावच्छिन्नाधिकरणता भिन्न रहे,
 जिससे सत्तावानगुणः यह प्रतीति होती है, और गुणक-
 र्मान्यत्व विशिष्टसत्तावानगुणः यह प्रतीति नहीं होती, तो
 जिस अभावकी प्रतियोगितावच्छेदका वच्छिन्नाधिकरणता
 हेतुके अधिकरणमें न रहे ऐसा अभाव गुणकर्मान्यत्ववि-
 शिष्टसत्ताभाव हुआ, इसका प्रतियोगितावच्छेदक गुण-
 कर्मान्यत्व विशिष्टसत्तात्व है; वही साध्यतावच्छेदक है, अ-
 नवच्छेदक साध्यतावच्छेदक न हुआ, माने अतिव्याप्ति-
 का कारण हुआ। इसी भांति प्रतियोगितावच्छेदका वच्छि-
 न्नाधिकरणतामें साध्यतावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्ववि-
 शेषणादेना चाहिये, नहीं तो पर्वतो वहिमान् धूमात् महान-
 सवत् इस सद्देवमें अव्याप्ति लगेगी। जैसे कि जिस अभाव-
 की प्रतियोगितावच्छेदका वच्छिन्नाधिकरणता पर्वत
 वा महानसमें न रहे, ऐसा अभावही अप्रसिद्ध है; क्यों जब
 तक किसी संबंधका निवेशन करेंगे, तो जो अभाव धरोगे
 सबकी कालिक संबंधावच्छिन्न प्रतियोगितावच्छेदका व-
 च्छिन्नाधिकरणता पर्वत आदि हेतुधिकरणोंमें रह जावे-
 गी, अर्थात् जो अभाव धरोगे सबका प्रतियोगी कालिक

संबंधकरके पर्वतआदिमें बहजावेगा, तो उक्तअभावकी अ-
प्रसिद्धिहोवेसे अव्याप्तिलगेगी। साध्यतावच्छेदक संबंधाव-
च्छिन्नाधिकरणात्माका निवेशकिया तो उक्तसदेतमें व्य-
भाव धरकेही अव्याप्तिका वारणा होजायगा, जैसाकि स-
देतमें पदका साध्यके साथ जो संबंधगृहीतहो, उसे सा-
ध्यतावच्छेदक संबंध कहते हैं, तो पर्वतो वहिमान्धूमात्
महानसवत् इस अनुमानमें वहिका पर्वतसे संयोग संबंध-
है, इसलिये उक्तसदेतमें साध्यतावच्छेदक संयोगसंबंध-
इत्याः संयोगसंबंधसे व्युत्पन्नभावका प्रतियोगी व्युत्पन्नहेतु
के अधिकरणपर्वतआदिकोंमें नहीं रहता; अर्थात् व्युत्प-
न्नका प्रतियोगितावच्छेदक जो व्युत्पन्नहै संयोगसंबंधाव-
च्छिन्नव्युत्पन्नावच्छिन्नाधिकरणात्माव्युत्पन्नहेतुमें रहेगी,
पर्वत महानसआदिधूमाधिकरणमें न रहेगी; इससे प्रतियो-
गि व्यधिकरण हेतुसमानाधिकरण अभाव उक्तसदेतमें व्य-
वभावआदि इप; इन अभावोंके प्रतियोगितावच्छेदक व्य-
उत्पन्न आदिसे भिन्न साध्यता वच्छेदक वहित्वहै, वहित्वाव-
च्छिन्नाधिकरणपर्वतआदिकोंमें धूम रहगया मानों अव्या-
प्तिहटगई। इसीभांति "हेतुसमानाधिकरण इन अलोकका
अर्थभी" हेतुके अधिकरणमें रहनेवाला" यह व्युत्पन्नके हे-
तुतावच्छेदका वच्छिन्नाधिकरणात्मा वालेमें रहनेवाला य-
ह अर्थ करना; नहीं तो व्युत्पन्न द्रव्यगुणकर्मन्यत्व विशिष्टस-
त्तात् पदवत् इससदेतमें अव्याप्ति लगेगी। यथा पीछेसि-
द्ध करचुके हैं कि गुणकर्मन्यत्व विशिष्टसत्ता और शुद्ध-
सत्ता एकहीहै; किंतु गुणकर्मन्यत्व विशिष्टसत्तात्वावच्छि-

नाधिकराता अथ सत्तातावच्छिन्नाधिकराता ये भिन्नः
 हैं; अथ इस सदेतमें समवाय संबंध साध्यता वच्छेदक संबं-
 ध है; तो ऐसा अभाव कि जिसकी समवाय संबंधावच्छिन्न प्र-
 तियोगिता वच्छेदका वच्छिन्नाधिकराता विशिष्ट सत्ताके
 अर्थात् सत्ताके अधिकराण द्रव्य वा गुण वा कर्ममें न रहे;
 द्रव्यत्वाभावही हो गया, द्रव्यत्वाभावका प्रतियोगितावच्छे-
 दक द्रव्यत्व है; वही साध्यता वच्छेदक है तो अब्याप्ति
 लगी। हेतुता वच्छेदका वच्छिन्नाधिकराताका निवेश
 करनेसे इस अब्याप्तिका वारण हो गया; जैसा कि उक्त स-
 देतमें हेतुता वच्छेदक गुणकर्मन्यत्वविशिष्टसत्तात्व है;
 समवाय संबंधावच्छिन्नगुणकर्मन्यत्वविशिष्टसत्तात्वा
 वच्छिन्नाधिकराता बाले द्रव्यमें जिस अभावकी साध्यता
 वच्छेदक संबंधावच्छिन्न अर्थात् समवाय संबंधावच्छि-
 न्नप्रतियोगिता वच्छेदका वच्छिन्नाधिकराता न रहे; ऐ-
 सा अभाव द्रव्यत्वाभाव नहीं है; क्योंकि समवाय संबंधाव-
 च्छिन्नद्रव्यत्वावच्छिन्नाधिकराताही द्रव्यमें रहती है;
 किंतु समवाय संबंधावच्छिन्न गुणत्वतावच्छिन्नाधिकर-
 णात्ता द्रव्यमें नहीं रहती है; इसलिये ऐसा अभाव गुणत्वा-
 भाव हुआ, गुणत्वाभावका प्रतियोगिता वच्छेदक गुणत्व
 है; गुणत्वसे भिन्न साध्यता वच्छेदक द्रव्यत्व है; तद-
 वच्छिन्नाधिकराण द्रव्यमें विशिष्ट सत्ता हेतु रह गया, अब्याप्ति
 हट गई। इसी रीति इस हेतुता वच्छेदका वच्छिन्ना-
 धिकरातामें हेतुता वच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्व विशेष
 षण भी देना, नहीं तो पर्वतो वहिमान् धुमान् महान् सवत्

इस सदेतमें अव्याप्ति लगेगी, जैसे कि संबंध का निवेश करने
 से विनाश का अधिकरण इदमी कालिक संबंध से हो जावे-
 गा; और संबंध से सारे पदार्थ धूमाधिकरण हो जावेंगे;
 तो ऐसा अभाव कोई नहीं मिलेगा, कि जिसकी प्रतियोगि-
 तावच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणता जगत से बाहर कहीं च-
 ली जावेगी। जब हेतुतावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्व वि-
 शेषण हेतु अधिकरणता में दिया, तो अव्याप्ति हट गई, क्यों
 उक्त सदेत में धूम को संयोग संबंध से हेतु किया है; तो हेतु
 तावच्छेदक संबंध संयोग द्वारा, संयोग संबंध से धूमाधि-
 करण पर्वत है; पर्वत में दयाभाव की संयोग संबंधावच्छि-
 न्न प्रतियोगितावच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणता नहीं रह-
 ती, इससे संयोग संबंधावच्छिन्न प्रतियोगिता क दयाभाव
 ही थर लिया; जिसका प्रतियोगितावच्छेदक दृढत्व है, दृढ-
 त्व से भिन्न साध्यतावच्छेदक बहित्व है, बहित्वावच्छिन्ना-
 धिकरण पर्वत में धूम रह गया, मानो अव्याप्ति हट गई। तो
 सारालक्षण ऐसा हुआ, कि साध्यतावच्छेदक संबंधाव-
 च्छिन्न प्रतियोगितावच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणता शून्य
 हेतुतावच्छेदक संबंधावच्छिन्न हेतुतावच्छेद का वच्छि-
 न्नाधिकरणता बहुम्यभाव प्रतियोगितावच्छेदक साध्य-
 तावच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणत्व है। अर्थात् जिस अ-
 भाव की साध्यतावच्छेदक संबंधावच्छिन्न प्रतियोगिता-
 वच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणता हेतुतावच्छेदक संबंधाव-
 च्छिन्न हेतुतावच्छेद का वच्छिन्नाधिकरणता वाले देशों में
 न रहे उस अभाव के प्रतियोगितावच्छेदक से भिन्न जो-

साध्यतावच्छेदकतदवच्छिन्नाधिकरणमें हेतुका रहना
व्याप्तिकहाताहै। इसलक्षणमेंप्रतियोगिवाधिकरण हेतु
समानाधिकरण अभावकीप्रतियोगिता किसी एकसंबं-
धसे अवच्छिन्नानही माननी, क्योंकि बिना प्रयोजनके नै-
यायिकलोग कहीं संबंधावच्छिन्नत्व वा धर्मावच्छिन्नत्व
नहीं देते हैं; परंतु गौरव दोष देकर जगदीशने इसप्रतियो-
गितामें साध्यतावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्वदिया है। गौ-
रवयहहै, कि प्रतियोगितामें संबंधावच्छिन्नत्व यदि नदे-
वें, तो पर्वतोवद्भिमान् भूमान् महानसवत् इस सहेतुमें
संयोगेन घटाभाव, समवायेन घटाभाव, कालिकेन घटा-
भाव, और स्वरूपेण घटाभाव, इत्यादि अनंत अभावधरके
लक्षण समन्वयकरींगे; जहांकेवल संयोगेन घटाभाव-
हीधरके समन्वय होसकताहै; और जब प्रतियोगिता में
साध्यतावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्वदिपातो समवायेन
घटाभावआदि सारे अभावहरजावेंगे; केवल संयोगेन
घटाभावधराजायगा। परंतु इतना जानना चाहिये; कि
प्रतियोगितामें साध्यतावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्वजब-
दिपातो प्रतियोगितावच्छेदकावच्छिन्नाधिकरणतामें
प्रतियोगितावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्व अवश्यपदेना, नहीं
तो पर्वतोवद्भिमान् भूमान् महानसवत् इस सहेतुमें ऐसाअभ-
वही अप्रसिद्धहोजावेगा; कि जिसका प्रतियोगीपर्वतमें
नरहेगा। क्योंकि कालिक संबंधसे घटपटआदि सारे पद-
र्थ पर्वतआदि जल्य पदार्थोंमें रहजातेहैं; इससे प्रतियोगि-
तावच्छेदक संबंधावच्छिन्नत्वविशेषण जब अधिकरण-

तामें दिया तो अप्रसिद्धि दृग्गई । क्योंकि अभावका प्रतियो-
 गीके साथ जिस संबंधसे विरोध हो; अर्थात् अभावके अ-
 धिकरणमें प्रतियोगी जिस संबंधसे न रहे; उसे प्रतियोगी
 तावच्छेदक संबंध कहते हैं । प्रकृतमें साध्यतावच्छेदक
 संबंधावच्छिन्न प्रतियोगिताकृत्य भावके अधिकरण
 में चटसाध्यतावच्छेदक संबंधसे नहीं रहेगा; इससे प्रतियो-
 गितावच्छेदक संबंध भी इस लक्षणमें साध्यतावच्छेद-
 क संबंध ही हुआ; अर्थात् संयोगसंबंध हुआ, संयोगसंब-
 धसे चटभूतलमें ही रहेगा, हेतुके अधिकरणपर्वतमें नहीं
 रहेगा, अप्रसिद्धि दोष दृग्गया । और कालावृत्तवान् म-
 हाकालत्वात् महाकालवत् इस सदेतमें कालिक संब-
 धसे चटसाध्य है; और कालिक संबंधसे हेतुके अधिका-
 रण महाकालमें सारे जगत्के यदर्थ रहते हैं; इससे ऐसा
 अभाव इस सदेतमें अप्रसिद्ध हुआ; कि जिसका प्रतियो-
 गी प्रतियोगितावच्छेदक (कालिक) संबंधसे हेतुके अ-
 धिकरण महाकालमें न रहे, तो अवाप्ति लगी । इसके ह-
 टानेवासे ऐसा लक्षण करते हैं; कि जिस २ अभावकी प्र-
 तियोगितावच्छेदक संबंधावच्छिन्न प्रतियोगितावच्छेद-
 कावच्छिन्नाधिकरणता हेतुतावच्छेदक संबंधावच्छिन्न
 हेतुतावच्छेदकावच्छिन्नाधिकरणतावाले दोषमें न रहे;
 ऐसे २ अभावोंकी सारी प्रतियोगिताओंमें यदि साध्यताव-
 च्छेदक संबंधावच्छिन्न और साध्यतावच्छेदक यर्माव-
 च्छिन्न ये दोनों न रहें, तो साध्यतावच्छेदक यर्मावच्छि-
 न्नाधिकरणमें हेतुका रहना अनधिक होता है । इस लक्षण

को प्रतियोगिताधर्मिक अभ्याभावचटितलक्षणाभीकर
 तेहैं; उक्तसंदेहमें समवायेन चटाभावधरके अव्याप्ति हट
 जायेगी, क्योंकि समवायेन चटाभावका प्रतियोगितावच्छे
 दक संबंध समवाय है; समवायसंबंधसेचट कपालोंमें रह
 ताहै, महाकालमें नहीं रहता, इससे ऐसा अभाव कि जिस
 का प्रतियोगी प्रतियोगितावच्छेदक संबंध (समवाय) से
 महाकालमें नरहे; समवायेन चटाभाव हुआ, इस अभाव
 की समवाय संवधावच्छिन्नचटत्वावच्छिन्नप्रतियोगितामें
 चाहे चटत्वावच्छिन्नत्वहै; भी परंत कालिकसंवधावच्छि
 न्नत्वनहींहै, इससे दोनोंका अभाव रहगया। क्योंकि यह
 व्यवहार देखनेमें प्रसिद्धआताहै; कि जहां एक मनुष्यहो
 भी परहसरानहो, तो बिना सोचेही कहदेतेहैं कि यहां
 दो मनुष्यनहींहैं; तो कालिक संबंधसे चटके अधिकरण
 महाकालमें महाकालत्व हेतुरहगया, अव्याप्ति हटगई।
 पर्वतोभूमवानवद्देर्महानसबत इसव्यभिचारीमें उक्त ल
 क्षणाकी अतिव्याप्तिलोग देतेहैं; कि जिस अभावकाप्रति
 योगीहेतुके अधिकरणमें नरहे, ऐसा अभावसंयोगेनच
 टाभाव हुआ, इसदीसंयोगसंवधावच्छिन्नचटत्वावच्छि
 न्न प्रतियोगितामें चाहे संयोगसंवधावच्छिन्नत्वहै, परंत
 भूतत्वावच्छिन्नत्वनहींहै, तो मानोंदोनों नहीं रहे, अति
 व्याप्तिलगी। यह अतिव्याप्ति केवल भ्रमहीहै, क्योंकि च
 टाभावकीप्रतियोगितामेंचाहे उक्त अभ्याभावरहगया, तोभी
 संयोगेनभूमाभावकी प्रतियोगितामें संयोगसंवधावच्छिन्नत्व
 उभयभूतत्वावच्छिन्नत्वदोनोंरहगये, अतिव्याप्तिहटगई। अयंसंयोगे

नसमवायिमान् दृष्टत्वात् दृष्टवत् उस सदेतमें अव्याप्तिहृत्
नेकेलिये साध्यतावच्छेदक संबंध और धर्मइनदोनोंकानाम
लेके निवेशकरना पड़ताहै; नहींतो अव्याप्तिलगेगी, यथा
दृष्टमें कोई संयोगी (द्रव्य) समवाय संबंधसे नहीं रहता,
क्यों दृष्ट अंत्यावयवीहै, इससे समवायेन संयोग्यभावभी
धुंलियाजायगा; इसकी प्रतियोगितामें संयोगावच्छिन्न
त्व और समवायावच्छिन्नत्व ये दोनों रहगए, अव्याप्तिल
गी। संबंध और धर्मका नामलेके जब निवेशकिया तो स
मवायेन संयोग्यभावकी प्रतियोगितामें संयोग संबंधाव
च्छिन्नत्व भी नहीं है। और समवायधर्मावच्छिन्नत्व भीनहीं
है तो उभयाभावग्राया अव्याप्तिहृत्गई। क्योंकि समवाये
न संयोग्यभावकी प्रतियोगिता समवायसंबंधावच्छिन्ना
और संयोगधर्मावच्छिन्नाहोगी; नकि संयोगसंबंधावच्छि
न्ना और समवायधर्मावच्छिन्नाहोगी; किन्तु संयोगेनसम
वायभावकी प्रतियोगिता ऐसीहोनीथी; कि जिसमें उक्त
उभया भाव नरहता, परन्तु वायुतेजआदि अनेक समवा
यी संयोग संबंधसे दृष्टमें रहतेहैं; इसलिये उक्त प्रतियो
गिता धरही नहीं सकतेहैं; इसमें यह जानना चाहिये, कि
संबंधमें रहनेवाली अवच्छेदकतासे धर्ममें रहनेवाली
अवच्छेदकताभिन्नहीहोतीहै; भेद इनमें यहहै, कि धर्म
जब अवच्छेदक (विशेषण) होताहै, तो अवश्य किसी
संबंधसेही विशेषणहै औरसंबंध जब अवच्छेदकहो तो
अनवस्थाके भयसे किसी संबंधकी अपेक्षानहीं रखता।
और यह बात व्यवहारसेभी सिद्धहै; लाचवसे जो कार्यति

इ होजावे, तो उसके अर्थ गौरवकरना महादोष है । इससे
 उत्कल्लंघनोंकी पर्वतः प्रमेय धूमवान् बह्वैः महानसवत्
 इस अभिचारीमें अतिव्याप्तिलगेगी; अथवा पर्वतः प्रमे-
 यवह्निमान् धूमात् महानसवत् इस सङ्केतमें अतिव्याप्तिल-
 गेगी । जैसे पहिला जो लक्षण है, कि जिस अभावका प्र-
 तियोगी हेतुके अधिकरणमें न रहे, उस अभावके प्रतियो-
 गितावच्छेदकसे भिन्न जो साध्यतावच्छेदक तदवच्छि-
 न्नाधिकरणमें हेतुका रहना व्याप्ति है । इस लक्षणकी उ-
 त्त अभिचारीमें अतिव्याप्तिलगेगी, क्योंकि धूमत्वकी अपे-
 क्षाकरके प्रमेय धूमत्व गुरुधर्म है, इसलिये बड़ा पुरुषार्थ
 करके प्रमेय धूमाभाव धरभी लेवे, तो प्रमेय धूमाभावका
 प्रतियोगितावच्छेदक लाघवसे धूमत्व ही होवेगा; धूमत्व
 से भिन्न साध्यतावच्छेदक प्रमेय धूमत्व हुआ, अतिव्याप्तिल-
 गी । और प्रतियोगिताधर्मिक उभयाभाव दृष्टित लक्षण
 की भी पर्वतः प्रमेयवह्निमान् धूमात् महानसवत् इस सङ्के-
 तमें अतिव्याप्तिलगेगी, क्योंकि वह्नित्वकी अपेक्षा प्रमेय वह्नि-
 त्व गुरु है; इससे प्रमेयवह्नित्वन किसीका अवच्छेदक है;
 और न कोई प्रमेयवह्नित्वावच्छिन्न है, इससे संयोग संबंधा-
 वच्छिन्नत्व और प्रमेयवह्नित्वावच्छिन्नत्व यह उभयबंधा
 पुत्र वा कर्मरोगके तत्पुत्रा; परन्तु मनुष्य पहिले जिस
 वस्तुको जानलेता है; तो पीछेसे उस वस्तुके अभावको
 जानता है; अर्थात् इस स्थानमें वह वस्तु नहीं है, यह बात
 पीछेसे ही जानी जाती है, इस अव्याप्ति और अतिव्याप्तिके
 हटाने वास्ते कई आचार्य ऐसा लिखते हैं; कि चाहे कंबुध्री

वादिमत्वसे घटत्वलघु (छोटा) भी है, और कंबुग्रीवादिम-
 त्वके स्थान घटत्वको अवच्छेदकमाननेसे दोष भी कोई
 नहीं लगता, तो भी कंबुग्रीवादिमात्रास्ति इस शाब्द प्रती-
 तिमें घटत्वका बोधक पदकोई नहीं है; और यह बात आ-
 गे स्पष्ट करके लिखी जावेगी, कि शाब्दबोधमें संबंधसे
 बिनापद अन्य पदार्थोंका ही ज्ञान होता है; जिसका बोधक
 पद न हो उस पदार्थका ज्ञान शाब्द बोधमें नहीं होता इस-
 से उक्त शाब्द प्रतीतिमें कंबुग्रीवादिमत्वको ही प्रतियोगिता
 वच्छेदकमानते हैं; तो इन युक्तिओंसे गुरुधर्मको भी अवच्छे-
 दकता सिद्ध हुई; उक्त अव्याप्ति और अतिव्याप्ति सारे दोष ह-
 टाए । कई ग्रंथकार लाघवको वहुत प्रमाण समुज्जके इ-
 न दोषोंके हटाने वाले पारिभाषिक अवच्छेदकमानाक-
 रते हैं; यथा प्रतियोगित्वाधिकरण हेतुसमानाधिकरण-
 भावप्रतियोगितावच्छेदकं यद्धर्मविशिष्टसंबंधिनिष्ठाभाव
 प्रतियोगितानवच्छेदकं सधर्मः पारिभाषिकावच्छेदकः तद्वि-
 न्नयत्साध्यतावच्छेदकं तदवच्छिन्नसामानाधिकरणम् ॥
 अर्थात् जिस अभावका प्रतियोगी हेतुके अधिकरणमें न
 रहे ऐसे अभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्म जिस धर्म-
 वाले पदार्थके अधिकरणमें रहनेवाले अभावके प्रतियो-
 गितावच्छेदकसे भिन्न हो वह धर्म पारिभाषिकावच्छेदक
 होता है, इससे भिन्न जो साध्यतावच्छेदक तदवच्छिन्नाधि-
 करणमें हेतुकारहना व्याप्ति है । ऐसा लक्षण करनेसे उक्त
 अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोनों दोष हट गए, जैसे उक्त सहे-
 त में जिस अभावका प्रतियोगी हेतुके अधिकरण पर्यंत

आदिमें न रहे, चटाभाव ऐसा अभाव हुआ, चटाभाव का प्र-
 तियोगितावच्छेदक चटत्वधर्म " चटत्ववाले चटके अधि-
 करणभूतत्वमें वर्तमान जो पटआदिकोंका अभाव इन अ-
 भावोंके प्रतियोगितावच्छेदक पटत्वआदिकोंसे भिन्न है,
 इसलिये चटत्व पारिभाषिकावच्छेदक हुआ, चटत्वसे
 भिन्नसाध्यतावच्छेदक प्रमेयवद्वित्व है, तदवच्छिन्नाधि-
 करण पर्वतआदिकोंमें धूमरह गया तो अवाप्तिहटगई।
 इसी भाँति उक्त व्यभिचारीमें जिस अभावका प्रतियोगीव-
 हि हेतुके किसी एक अधिकरणमें न रहे, ऐसा अभाव
 प्रमेय धूमाभाव धर लिया, प्रमेय धूमाभावका प्रतियो-
 गितावच्छेदक चाहे लाजव से धूमत्वही हो; परन्तु वह
 धूमत्व प्रमेयधूमत्ववाले धूमके अधिकरण पर्वतमें व-
 र्तमान अभाव धूमाभाव तो नहीं हो सकता क्यों धूमही
 पर्वतमें रहता है; किंतु चटाभाव पर्वतमें रहेगा, चटाभाव
 का प्रतियोगितावच्छेदक चटत्व है, अनवच्छेदक जो धूम-
 त्व है इस प्रमेय धूमत्वसे भिन्नसाध्यतावच्छेदक नहीं
 हुआ, अतिव्याप्ति हटगई ॥ अब व्यतिरेक व्याप्तिका विचा-
 र करते हैं, जिस २ स्थानमें साध्य न रहे उन सारे स्थानोंमें
 हेतुका न रहना व्यतिरेक व्याप्ति है; अर्थात् साध्याभावसे
 हेतुभावका नूनदेशमें न रहना व्यतिरेक व्याप्ति है, इसी
 युक्तिसे ग्रंथकारोंने एक लक्षण निकाला है; कि साध्या-
 भावव्यापकी भूताभाव प्रतियोगित्वम् अर्थात् जिस हे-
 तुका अभाव साध्याभावसे नूनदेशमें न रहे, उस हेतु-
 का व्यतिरेकी संदेह कहेंगे । जैसा कि द्रव्यस्वैतरभिन्न

गुणवत्त्वात् यन्नैवंतन्नैवं इति अनुमानमें द्रव्य पदार्थ है, और
 १ द्रव्यसे इतर जितने पदार्थ हैं, सबका भेद साध्य है, और
 गुणवत्त्व (गुण) हेतु है। परन्तु सारे द्रव्य पदार्थ हैं, इससे अ-
 न्वयदृष्टान्तनमिला, किंतु यह व्यतिरेकी है, और समन्वय
 करने वास्ते इस लक्षणमें व्यापक पद जो आया है, उसकी
 व्याख्या लिखता हूँ। साधिकरण हृत्यभावा प्रतियोगीको
 व्यापक कहते हैं; स्वपदसे उसका ग्रहण करना कि जिस
 का व्यापक बनाना हो; उसे ही व्याप्य भी कहते हैं; अर्था-
 त् व्याप्यके अधिकरणमें जिसका अभाव न रहे उसे व्याप
 कहते हैं; तो लक्षणका सारा अर्थ यह हुआ, कि साध्याभा-
 वाधिकरण हृत्यभाव प्रतियोग्यभाव प्रतियोगित्व। अर्था-
 त् साध्याभावके अधिकरणमें जिसका अभाव न रहे, ऐसे
 अभावका प्रतियोगी जो हेतु उसे सहेतु कहते हैं; जैसा कि
 उक्त सहेतुमें द्रव्येतरभेद साध्य है; जो केवल द्रव्यमें ही र-
 हता है, और साध्याभाव द्रव्येतर भेदाभाव (द्रव्यभेद) हुआ,
 जो द्रव्यसे भिन्न सारे पदार्थोंमें रहता है, वहां जिसका
 अभाव न रहे, ऐसा अभाव गुणवत्त्वाभाव हुआ, क्योंकि द-
 र्शकभेदवाले गुण आदिकोंमें गुणवत्त्वाभावाभाव (गुण)
 नहीं रहता है; गुणवत्त्वाभावका प्रतियोगी गुणवत्त्व है, मा-
 नों सहेतु है। और पर्वतो धूमवान् वह्नेः महानस्रवत इ-
 स व्यभिचारीमें साध्याभाव धूमाभाव है, धूमाभावके अ-
 धिकरणमें जिसका अभाव न रहे, ऐसा अभाव वज्रभाव क-
 भी न होगा, क्योंकि धूमाभावके अधिकरण लोहपिंडमें
 वज्रभावका अभाव (वह्नि) रहता ही है; मानों अतिव्या-

सि हटगई । और पर्वतो वहिमान् धूमात् महानसवत् इ-
 स सहेतको अन्वयव्यतिरेकी कहते हैं; क्योंकि अन्वय
 नियम और व्यतिरेक नियम दोनों इसमें संगत हो जाते
 हैं, जैसा धूमहेतु जिस स्थानमें रहता है, उन संस्पर्श-
 स्थानोंमें वहिभी रह जाता है, यह मानों अन्वय नियम
 लग गया । और जहां वहि नहीं रहती वहां (जल आदि-
 कोंमें) धूमभी नहीं रहता है, मानों यह व्यतिरेक नियम लग
 गया, इन दोनों नियमोंके लगने से अन्वय व्यतिरेकी सहे-
 त कहो है । यह जो दो प्रकारकी व्याप्तिकही है, इसका ज्ञा-
 न (जानना) अनुमितिका करण है, अर्थात् अपने व्या-
 पारके द्वारा अनुमितिको उत्पन्न करता है; और व्याप्तिवि-
 शिष्टपक्षधर्मताज्ञान अर्थात् व्याप्तिवाले हेतुको पक्षमें
 विशेषणरूपसे जानना परामर्श कहता है, यह परामर्श
 अनुमितिकी उत्पत्तिमें व्यापार है; परन्तु व्याप्ति अन्वय व्य-
 तिरेक भेदसे दो प्रकारकी है, इससे परामर्शभी दोही रूप
 दोनोंका उदाहरण संदेयसे अन्वय व्यतिरेकीमें दिखादे
 ताहं । पर्वतो वहिमान् धूमात् महानसवत् इस सहेतुमें
 अन्वय नियमसे ऐसा परामर्श होगा, कि "धूमसमाना-
 धिकरणात्पताभावप्रतियोगिता नवच्छेदक वहित्वा
 वच्छिन्नसमानाधिकरणाधूमवान्यपर्वतः" अर्थात् धूम-
 वाले देशमें रहनेवाले अभावके प्रतियोगितावच्छेदकसे
 भिन्न जो साध्यतावच्छेदकतदवच्छिन्नाधिकरणमें रह-
 नेवाला धूमपर्वतमें है । और उक्त सहेतुमें व्यतिरेक नि-
 यमसे ऐसा परामर्श होगा, कि वद्व्यभावव्यापकी भूता

भाव प्रतियोगिधूमवान्पर्वतः अर्थात् वद्व्यभावके अधि-
 करणमें जिसका अभाव नरहे ऐसे धूमाभावका प्रतियो-
 गी धूमपर्वतमें है। इन दोनों परामर्शीको संक्षेपसे शंक-
 होते हैं, कि वहि व्याप्य धूमवान् पर्वतः वा वहि व्याप्यो धूमः
 पर्वते इन परामर्शीसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है, कि पर्वतो व-
 हिमान् वा वहिः पर्वते इहे अनुमितिकदते हैं। और जिस-
 अनुमानमें उपाधिलगजावे, वह दुष्ट हो जाता है, इससे अनु-
 मानकी रचनामें शुद्धिके हेतु उपाधिका जानना भी आव-
 ष्यक है; क्योंकि उपाधिका यही प्रयोजन है, कि जिस अनु-
 मानमें उपाधिलगजाय, वहां व्यभिचारका अनुमान कराके
 उस अनुमानको दुष्ट कर देती है। साध्यव्यापकत्वसति साध-
 नाव्यापकत्व उपाधिकालक्षण है; अर्थात् जो धर्मसाध्यका
 व्यापक हो (साध्यके किसी भी अधिकरणमें जिसका अ-
 भाव न रहे) और साधन (हेतु) का जो न व्यापक हो "हे-
 तुके किसी एक अधिकरणमें जिसका अभाव रह जावे"
 उसे उपाधिक कहते हैं। और अनुमानमें सदा हेतुका व्यापक
 साध्य होता है परन्तु उपाधि युक्त अनुमानमें साध्यका
 व्यापक उपाधि यदि हेतुका व्यापक नहीं तो उपाधिसे नृ-
 तदेशमें रहने वाला साध्यकदासे हेतुका व्यापक होगा।
 इसी युक्तिसे उपाधिवाले अनुमानमें व्यभिचार देते हैं, जै-
 सा कि पर्वतो धूमवान् वह मदानसवतः सम व्यभिचारीमें
 आर्द्रधनसंयोग उपाधि है यद्वा आर्द्रधनसंयोग (गीली-
 लकड़ीका संवध, धूमका व्यापक है अर्थात् विना इस
 आर्द्रकाष्ठके संवधमें धूम नहीं होता और वहि का अ-

व्यापक है, कि वहिके अधिकरण लोह पिंडमें आर्द्रकाष्ठका
 संबंध नहीं है; इस अनुमानमें धूमका व्यापक आर्द्रकाष्ठसं-
 योग जब वहिका व्यापक नहीं है, तो धूम साध्यकहंसे व-
 हिका व्यापक होगा, किंतु यह अनुमान व्यभिचारी है, यह
 बात उपाधिसे सिद्ध हुई। इस उपाधिके लक्षणमें लोग य-
 ह दोष देते हैं, कि सप्रणामो मित्रातनयत्वात् मित्रातनयवत्
 इस व्यभिचारी अनुमानमें शाकपाक जन्यत्व उपाधिनही
 नी चाहिये; क्योंकि शाकपाक जन्यत्व चाहे मित्रातनयत्व
 हेतुका अव्यापक तो है, कि "हमारे मित्राके गौर पुत्रमें शा-
 कपाक जन्यत्व नहीं रहा" परन्तु यह साध्यका व्यापक न-
 ही है; क्योंकि प्रणामत्व नील पटमें भी रहा, वही तो शाकपाक
 जन्यत्व नहीं है। इस अव्याप्ति दोषके हटाने वाले यह र्माव-
 च्छिन्नसाध्यव्यापकत्वे सति तद्वर्मावच्छिन्नसाधनाव्याप-
 कत्वं उपाधिः अर्थात् जिस विशेषणवाले साध्यका व्याप-
 क और उसी विशेषणवाले हेतुका अव्यापक धर्म उपाधि
 कहा जाता है; उक्त व्यभिचारीमें मित्रातनयत्वविशिष्टप्रणामत्व
 का तो व्यापक है; शाकपाक जन्यत्व और मित्रातनयत्वका
 अव्यापक, इससे उक्त व्यभिचारीमें शाकपाक जन्यत्व उपा-
 धि है। और उपाधि विचारमें यह निवेश करनेसे कि जिस
 धर्मवाले साध्यका व्यापक और उसी धर्मवाले साधन
 (हेतु) का अव्यापक उपाधि होता है; वायुः प्रत्यक्षः प्रत्यक्ष
 स्पर्शाश्रयत्वात् इस अनुमानमें उद्भूतरूपवत्त्वभी उपाधि
 होगया; क्योंकि प्रत्यक्षत्व साध्यका व्यापक तो नहीं है; उ-
 द्भूतरूपवत्त्व जिससे रूप रस आदिगुणोंमें प्रत्यक्षत्व तो

रहता है; परन्तु गुणोंमें गुणके न रहनेसे उद्भूत रूपवत्त्व वहां
 नहीं रहता, तो भी स्पर्श विशिष्ट प्रत्यक्षत्व जहां २ चट पट
 आदि पदार्थोंमें रहता है; वहां सारे उद्भूत रूपवत्त्व भी रहगा
 या, तो साध्यका व्यापक भी होगया, और स्पर्श विशिष्ट प्र-
 त्यक्षत्व कहां है, वायुमें वहां उद्भूत रूपत्व नहीं रहा, मानों सा-
 धन (हेतु) का अव्यापक होगया, इससे उपाधि है। यह
 उपाधि साक्षात् अनुमितिसे अथवा व्याप्तिज्ञानसे विरोध न
 हो सकती, किंतु व्याप्तिके विरोधी अभिचारका अनुमान क-
 र देनेसे व्याप्तिके द्वारा परंपरासे व्याप्तिज्ञानका ही प्रति-
 बंधक उपाधि होती है ॥ जहां व्याप्तिज्ञान परामर्श आदिसा-
 री सामग्री अनुमानकी हो; परंतु साध्यका निश्चय पक्षमें
 हो जावे, तो अनुमितिकभी नहीं होती, तो सारे कारण रहे
 भी, और कार्य नहीं उत्पन्न हुआ, इससे किसी कारणकी न्यून-
 तासे सामग्रीमें न्यूनता जानी गई; वह कारण पक्षता है।
 कई आचार्यसाध्यके संशयको पक्षता मानकर उक्तदोष
 को हटाते हैं; कि उक्तस्थलमें साध्यका निश्चय होनेसे साध्य
 संशय (पक्षता) नहीं है; इससे अनुमिति न होगी, परन्तु
 यह पक्षता का लक्षण अच्छा नहीं है, क्योंकि साध्यका
 निश्चय भी होय तो इच्छाके अधीन अनुमिति होती है, सो
 न होनी चाहिये जिससे वहां साध्यका संशय नहीं रहा, इ-
 सी भांति अनुमित्या (अनुमितिकी इच्छा) भी नहीं पक्षता है,
 क्योंकि मेघके गर्जनसे विना इच्छाके भी मेघका अनुमान
 होता है, सो न होना चाहिये किंतु "सिद्धाध्यायिषा विरहवि-
 शिष्ट ज्ञे सिद्धि उसका अभावपक्षता कहा जाता है" यह ल-

दाण निर्दोष है, इसका समन्वय करने के दासे लक्षणों के
 पदार्थों के स्पष्ट करता हूँ; पदों में साध्य की अनुमिति कर-
 ने वाली इच्छा को अनुमित्तावा सिद्धाधीयवा कहते हैं;
 और पदों में साध्य के निश्चय को सिद्धि कहते हैं, तो यह अ-
 र्थ निकला कि जिसके साथ सिद्धाधीयवा न हो, ऐसे साथ
 निश्चय का अभाव पड़ता है, तो जहाँ व्याप्तिज्ञान और य-
 रा मर्श है, वहाँ अनुमिति हो जावेगी, क्योंकि वहाँ साध्य-
 का निश्चय नहीं है, किन्तु साध्य निश्चय का अभाव है, मा-
 नों पड़ता रह गई। और जहाँ परामर्श सिद्धि और सिद्धाध-
 यिवा क्रमसे हों; वहाँ सिद्धाधीयवा के समय परामर्श का
 नाश हो जायेगा, क्योंकि ज्ञान इच्छा आदि जो विभुओं के
 विशेष गुण हैं, उनमें दो स्वभाव हैं, एक तो यह कि उनमें से
 कोई दो एक क्षणों में कभी नहीं उत्पन्न होंगे; वरुन् एक क्ष-
 ण के उत्पत्ति क्षणों में दूसरा ज्ञान भी नहीं उत्पन्न होता। दस-
 रा यह कि बिना अपेक्षा बुद्धि के सारे विभुओं के विशेष गु-
 ण पड़िते क्षणों में उत्पन्न दूसरे क्षणों में स्थित और तीसरे क्ष-
 णों में नष्ट होते हैं। इससे यहाँ अनुमिति न होगी, इसी भांति
 सिद्धाधीयवा, सिद्धि, और परामर्श जहाँ क्रमसे हों; वहाँ प-
 रा मर्श के समय सिद्धाधीयवा का नाश हो जावेगा, इससे व-
 हां अनुमिति न होगी, क्योंकि जिसके साथ सिद्धाधीयवा
 न हो, ऐसा साध्य निश्चय वहाँ रह गया, और इसी भांति सि-
 धि, परामर्श, और सिद्धाधीयवा ये तीनों जहाँ इस क्रमसे हों
 वहाँ सिद्धाधीयवा के समय सिद्धि का नाश हो जाने से अनु-
 मिति हो ही जावेगी। और जहाँ “वह्नि व्याणधूमवान् पर्वतो

वहिमान" यह सिद्धात्मक परामर्शहो, और पर्वते वद्वान्
 मितिर्जायतां यह अनुमिताहो, वहां यद्यपि सिद्धितोहै, परंतु
 सिद्धाधयिषा भी साध्यहै, सिद्धाधयिषासे विनासिद्धि कोई
 और सिद्धि होगी, उसका अभाव यहां रह गया, इससे अनु-
 मिति यहां अवश्य होगी। इसी स्थानमें अनुमितिकी उत्प-
 त्तिके लिये सिद्धाधयिषा विरह सिद्धिमें विशेषण दियाहै, और
 यह भी जानना चाहिये, कि अनुमिति दो प्रकारकी होतीहै
 और सिद्धि भी दो प्रकारकी होतीहै, एक तो पदतावच्छेदका
 वच्छेदेन अनुमिति अर्थात् सारे पदोंमें साध्यकी अनुमिति
 और दूसरी पदतावच्छेदक सामानाधिकरणेन अनुमिति
 अर्थात् किसी एक पदमें साध्यकी अनुमिति इसी भांति सा-
 ध्यकानिश्चय एक तो सारे पदोंमें जिसे पदतावच्छेदका व-
 छेदेन साध्यनिश्चय भी कहते हैं; और दूसरा किसी एक पद
 में साध्यका निश्चय जिसे पदतावच्छेदक सामानाधिकर-
 णेन साध्यनिश्चय भी कहते हैं; इन अनुमिति और सिद्धि-
 श्रोंका आपसमें बाध्यबाधक भाव इस भांतिहै; कि नव पदा-
 वच्छेदका वच्छेदेन साध्यनिश्चय रहे तो कोई भी अनुमिति
 न होगी, और जब पदतावच्छेदक सामानाधिकरणेन सा-
 ध्यनिश्चय रहे, तो पदतावच्छेदक सामानाधिकरणेन
 अनुमिति वहां न होगी, और पदतावच्छेदका वच्छेदेन
 अनुमिति होनेका कोई बाधक नहीं है। सारी सिद्धि श्रों और
 अनुमिति श्रोंका बाध्यबाधक भाव लक्षणमें इसी रीति प्रविष्ट
 किया जाताहै; अनुमितिके साथ रहके जो सिद्धि जिस
 अनुमितिको नहोने देवे सारी सिद्धि श्रों उन अनुमिति श्रों

की बाधिकाहै; और साध्यनिश्चयहोनेपर जो २ सिद्धांथि-
 या अनुमितिको उत्पन्नकरे, उनसारी अनुमित्ताओंका अ-
 भावसिद्धिका विशेषज्ञानना । इसीभांति जहां वह्निकी
 अनुमितिसामग्रीहै, और वह्निके साथ नेत्र संबंधआदि प्रत्य-
 दकी सामग्रीभी हो, तो वहां वह्निका प्रत्यक्षही होगा; प-
 रंत वहां यदि वह्निकी अनुमित्ता साथहो, तो प्रत्यक्षको ह-
 टाकर वहां अनुमिति होजावेगी, इसलिये जहां तल्य विष-
 यहों, वहां अनुमित्ताविरह विशिष्ट प्रत्यक्षसामग्री अनु-
 मितिकी प्रतिबंधिका होतीहै । जहां चटके साथ नेत्र सं-
 योगआदि प्रत्यक्ष सामग्रीहै; और वह्निकी परामर्शआदि
 अनुमितिसामग्रीहो, तो वहां प्रत्यक्षकी इच्छासे बिना अनु-
 मितिहीहोगी, इसलिये जहां भिन्न २ विषयहों, वहां प्रत्य-
 क्षकी इच्छासे बिना अनुमितिकी सामग्री प्रत्यक्षकी प्रतिबं-
 धिकाहै ॥ विवादीके अनुमानोंमें दोषदेनेवाले और अपने
 अनुमानोंसे सारे दोष हटानेके वास्ते हेत्वाभासों (दुष्टहेतुओं)
 का जानना अभीष्टहै; इससे हेत्वाभासका निरूपण करतेहैं ।
 पहिले हेत्वाभास पांचप्रकारकाहै, सव्यभिचार, विरुद्ध, सत्प्र-
 तिपक्ष, असिद्ध और बाधित इनपांचोंका मिलाडूआ लक्षण
 यहहै, कि जिसका ज्ञान अनुमिति वा अनुमितिकरण (व्या-
 सिद्धान्त) का प्रतिबंधक हो, ऐसे दोषवाले अनुमानके हेतु
 को हेत्वाभास (दुष्टहेतु) कहतेहैं । दोष पांचहैं, व्यभिचार,
 विरोध, असिद्धि, बाध, सत्प्रतिपक्ष, जैसाकि ह्येदो वह्निमान्
 धूमात् इस अनुमानमें वह्निभाव वह्निदबाध वह्निभावव्या-
 ष्यवद्द सत्प्रतिपक्ष और धूमाभाववद्द स्वरूपा सिद्धिहै ।

इन तीनों में से वज्रभाववद्भेदज्ञेयार्थ है; इसका ज्ञान अनुमितिका प्रतिबंधक है; क्योंकि यह बात निर्विवादसे लोग स्वीकार करते हैं " जहां जिस वस्तु के अभाव का निश्चय हो जावे, अर्थात् वह वस्तु यहां नहीं है, इसका दृढ़ निश्चय होवे, तो वहां प्रत्यक्ष होने से विनावाभ्रमसे विना यह ज्ञान कभी न होगा, कि वह वस्तु यहां है। इसी भांति यह भी स्वयं सिद्ध है कि " जहां जिस वस्तु का निश्चय हो जावे वहां किसी दोष से विना वह वस्तु यहां नहीं यह उसके अभाव का ज्ञान कभी न होगा " इसी स्वयं सिद्ध को नैयायिक लोग ग्राह्यभावावगाहितया प्रतिबंधकता भी कहते हैं; इसलिये ह्रदो वहिमान् यूमात् इस अनुमान में प्रत्यक्ष ही (ह्रद में वहि नहीं है) यह बाध निश्चय जब हो जावेगा, तो ह्रदो वहिमान् इस अनुमितिको इसी स्वयं सिद्ध से नहीं होने देवेगा। इसी स्वयं सिद्ध के दिखाने वास्ते क्रम को छोड़के पहिले बाध का निरूपण थोड़ा कर दिया है; बीज इसमें यह है, कि यह स्वयं सिद्ध प्रायः पांचों द्वैत्वाभासों में काम देवेगा, और बाध में सामान्य लक्षणों को इसी रीति संगत करना; वज्रभाववद्भेद का ज्ञान अनुमितिका उक्त स्वयं सिद्ध से प्रतिबंधक है; यह वज्रभाववद्भेद बाध जिस अनुमान में है; उसका हेतु दुष्ट अर्थात् अप्रमारा होता है। और जहां साध्याभाव के व्याप्य का निश्चय हो; अर्थात् जो वस्तु साध्याभाव से विना कहीं न रहे; कि जहां साध्याभाव रहे, वहां ही रहे वह वस्तु जहां देखी जाय, वहां भी साध्य का ज्ञान न होगा, यह भी स्वयं सिद्ध है। इसी साध्याभाव व्याप्यवत्त्व को सत्य

तियदाभी कहते हैं; जिस अनुमानमें बाधदोष लगता है; उस
 में सत्यति यदाभी अवश्य लगता है; यह भी अनुमितिकाही
 प्रतिबंधक होता है। जैसा कि दूरा वहिमान धूमात्, इस अनु-
 मानमें बह्मभाववद्बुदबाध है; ऐसे ही बह्मभाववाप्यबुद
 दसत्यतियदाभी है। और व्यभिचारतीन प्रकार का है; साध-
 रण, असाधारण और अनुपसंहारी ये तीनों व्याप्ति ज्ञान
 प्रतिबंधक हैं, साध्य जहां न रहे, वहां रहने वाला दस साधारण कह-
 ता है। जैसा कि धूमकान्तवद्दे: इस अनुमानमें धूमशून्य हो
 दुपिंडमें अभिकानिश्चय है, तो वह धूमशून्यावृत्तिवद्भिः
 (धूमशून्यदेशमें वहिनही है) इस व्याप्तिज्ञानको कभी न दे-
 ने देगा। और साध्यके अधिकरणमें जो हेतु न रहे; उसे असा-
 धारण कहते हैं, यह सामानाधिकरण्यज्ञानको नहीं देने दे-
 गा। जैसा कि शब्देनित्यः शब्दत्वात्, इस अनुमानमें शब्दत्व
 हेतु निमित्तसाध्यके अधिकरण आकाश वा परमाणुमें न
 होता है; इस निश्चय होने पर शब्दमें वर्तमान जो अभाव उसके
 प्रतियोगितावच्छेदकसे भिन्न जो नित्यत्वतत्तदवच्छिन्ना-
 धिकरणमें अर्थात् नित्यत्वके अधिकरणमें शब्दत्व है; इस
 व्याप्तिज्ञानको उक्त स्वयंसिद्धसे नहीं देने देगा। और जिस हे-
 तुका साध्य अत्यंताभावका प्रतियोगी न हो; उसे अनुपसंहारी
 कहते हैं, यह व्यतिरेक व्याप्तिज्ञानका प्रतिबंधक होता है।
 जैसा कि इदं वाच्यं प्रमेयत्वात्, इस अनुमानमें वाच्यत्वसारे
 तगतमें रहने वाला साध्य है, निश्चय है, कि वाच्यत्वका अभा-
 व अप्रसिद्ध है; तो वाच्यत्वाभावका बाधक जो अभाव उ-
 सका प्रतियोगी प्रमेयत्व है; इस व्यतिरेक व्याप्तिज्ञानको

नहीं होने देगा । और साध्यका व्यापक जो अभाव उसका
 प्रतियोगी हेतु विरुद्ध कहा जा है, यह साध्याभावकी व्यति-
 रेक व्याप्तिमानके बलसे, इससे साध्यकी अनुमितिको
 हटाकर साध्याभावकी अनुमितिको करा देगा । जैसा कि
 अर्थवृत्तत्ववान् पदत्वात् इस अनुमानमें वृत्तत्वका व्यापक
 जो अभाव उसका प्रतियोगी पदत्व है, यही वृत्तत्वाभाव-
 की व्यतिरेक व्याप्ति है, इसके ज्ञानसे वृत्तत्वाभावकी अनुमि-
 ति होगी, न वृत्तत्वकी । और जैसे साध्याभाव वाले पदको
 साध्य कहा वे है, इसी भांति पदमें रहने वाला साध्याभाव,
 पदमें रहने वाले अत्यन्तभावका प्रतियोगी साध्य, पदमें
 रहने वाले भेदका प्रतियोगितावच्छेदक साध्य, पदमें अत-
 ति साध्य और साध्यमें रहने वाला पदवृत्तित्वाभाव इन सब
 को भी बाध ही कहना । इसी भांति साध्याभाव व्याप्य वाला
 पद जैसे सत्प्रतिपद है, वैसे ही पदमें रहने वाला साध्याभाव
 व्याप्य भी सत्प्रतिपद ही जानना । और साध्यतावच्छेदक-
 के अभाव वाला साध्य अथवा साध्यमें रहने वाला साध्यता-
 वच्छेदकका अभाव इत्यादि साध्याप्रसिद्धि, हेतुतावच्छेद-
 कके अभाव वाला हेतु अथवा हेतुमें रहने वाला हेतुताव-
 च्छेदकका अभाव इत्यादि हेतुप्रसिद्धि, दृष्टान्तावच्छेदक
 के अभाव वाला दृष्टान्त अथवा दृष्टान्तमें रहने वाला दृष्टान्त-
 तावच्छेदकका अभाव इत्यादि दृष्टान्ताप्रसिद्धि, गुरु होने से
 साध्य संबंधिताका अनवच्छेदक हेतुतावच्छेदक अथवा
 हेतुतावच्छेदकमें रहने वाला साध्य संबंधिताका अनव-
 च्छेदकत्व इत्यादि इन सबको व्याप्यत्व सिद्धि ही कहना ।

और हेतुके अभाववाला पद, पदमें रहनेवाला हेतुका
 अभाव, पदमें अद्वितीहेतु, हेतुमें रहनेवाला पदद्वित्वभा-
 व, पदमें रहनेवाले अत्यंताभावका प्रतियोगीहेतु, पद-
 में रहनेवाले अन्योन्याभाव (भेद) का प्रतियोगितावच्छे-
 दकहेतु इत्यादि सबको स्वरूपासिद्धि कहना । इसीभांति
 पदतावच्छेदकाभाववालापद पदमें रहनेवाला पदता-
 वच्छेदकाभाव, पदमें नरहनेवाला पदतावच्छेदक, प-
 दतावच्छेदकमें रहनेवाला पदद्वित्वभाव, पदमें रह-
 नेवाले अत्यंताभावकाप्रतियोगी पदतावच्छेदक, पदमें
 रहनेवाले अन्योन्याभाव (भेद) का प्रतियोगितावच्छेद-
 क पदतावच्छेदक इत्यादि इनसबको आश्रयासिद्धि (प-
 दाप्रसिद्धि) कहना । और साध्यमून्यदेशमें वर्तमान हेतु,
 हेतुमें रहनेवाला साध्यमून्यद्वित्व, साध्यवालेसे भिन्नदे-
 शमें वर्तमानहेतु, आदि अथवा हेतुके अधिकरण (आश्र-
 य) में रहनेवाले अत्यंताभावका प्रतियोगितावच्छेदक
 साध्यतावच्छेदक, साध्यतावच्छेदकमें रहनेवाला हेतु
 के अधिकरणमें वर्तमान अत्यंताभावका प्रतियोगिता-
 वच्छेदकत इत्यादि इनसबको व्यभिचार कहना । इसीभां-
 तिसाध्यके व्यापक अत्यंताभावकाप्रतियोगी हेतु अथवा
 हेतुमें रहनेवाली साध्य व्यापक अत्यंताभावकी प्रतियो-
 गिता, साध्यके व्यापक अन्योन्याभाव (भेद) का प्रतियो-
 गितावच्छेदकहेतु अथवा हेतुमें रहनेवाला साध्यकेव्या-
 पक अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदकत इत्यादि इ-
 नसबको विरोध कहना । इनभेदोंके जनानेमें निमित्त

यह है, कि यदि कोई पुरुष ऐसे २ भेद दिखाकर आशंका-
 करे; कि हेलाभास तो बहुतसे हैं, फिर पांचही क्यों कहेंगे।
 तो उसकायही उत्तर है, कि ऐसे २ सारे भेद इन पांचोंमें ही आ-
 जाते हैं; बाहर कोई नहीं रहता, इसलिये पांचही हेलाभा-
 स हैं; अधिक अथवा न्यून कभी नहीं हो सकते, इसलिये
 पांचही लिये हैं ॥ कोई नगरके रहनेवाला मनुष्य था;
 जिसने वनके मृगकभी नहीं देखे थे; किंतु किसी वन
 के रहनेवाले मनुष्यसे उसने सुना था, कि प्रायः गौकी न-
 र्ई जिसके अवयव (अंग) हैं, उसे गवय कहते हैं। देवसं-
 योगसे वही मनुष्य कभी वनमें चला गया वहां उसने गौ-
 के तत्त्व एक मृगदेखा, उस मृगके अंग गौके अंगोंकी
 नर्ई देखके उसे उक्त बात का स्मरण हुआ; कि गौके तत्त्व
 अंगोंवाला मृग गवय होता है; पीछेसे उसे निश्चय हुआ,
 कि ऐसे २ मृगोंको गवय कहेंगे। इसीको शक्तिग्रह कहते हैं,
 इस मृगके अंगोंका गौके अंगोंकी नर्ई जानना उपमिति-
 का करण है; इसी सादृश्यज्ञानको उपमान कहते हैं, उक्त
 वाक्य का स्मरण उपमितिसे व्यापार है, और उक्त शक्तिज्ञान
 (ऐसे २ मृगोंको गवय कहेंगे) उपमिति है। और अलंकार
 शास्त्रमें जिसे उपमा कहते हैं, यहां भी उसीको उपमिति क-
 हते हैं। केवल इतना ही भेद है, कि वहां साधारण धर्म उप-
 मा है और यहां साधारण धर्म का ज्ञान उपमिति है जो ध-
 र्म उपमान, उपमेय इन दोनोंमें रहे, उसे साधारण धर्म क-
 हते हैं ॥ शब्दके द्वारा जो शब्दार्थ का ज्ञान हो उसे शब्दको-
 थक कहते हैं परंतु यदोह ज्ञानने बिना वाक्य और दायका

हो जहल स्वार्थ लक्षणोहै । यहाँ मंडपपद लाक्षणिक पर
 और यज्ञका गृह लक्षणार्थहै । जहाँ शक्य अर्थके साथही
 लक्ष्य अर्थभी जानाजावे वहाँ अजहल स्वार्थ लक्षणोहोती
 है । जैसाकि किसी मनुष्यसे पूछागया, कि आयका गृह
 कहाँहै, यह सनके उसने उत्तरदिया " मेरा घर गंगापर
 है " इसवाक्यमें गंगापदका शक्य जो धाराप्रवाहसे उस
 से वक्ताका अभिप्राय नहीं सिद्धहोता । क्योंकि धाराप्रवाह
 पर कुशलतासे गृहदारहनाअसंभवहै । इसलिये यहाँ गं
 गापदको गंगातीरमें लक्षणा मानतेहैं । दोहा यहाँ गंगाप
 दसे शक्य अर्थधारा प्रवाह और लक्ष्य अर्थ तीर इन दोनों
 का बोध होताहै, इससे यहाँ अजहल स्वार्थ लक्षणा जान
 नी । प्रयोजन इस विचारसे यह सिद्धहोगा, कि शक्य अ
 र्थके संबंधको लक्षणा कहतेहैं । आसक्तिका ज्ञान, योग
 ताका ज्ञान, आकांक्षाका ज्ञान और तात्पर्यज्ञान ये चारों
 भी शास्त्रबोधके कारणहैं, इसलिये इन चारोंके स्वरूप
 और फल क्रमसे लिखेंहैं । विनाप्रंतर दिये लगातारजो
 पदोंका उच्चारणकरना इसे आसक्ति कहतेहैं; फलइसका
 यहहै, कि जिस मनुष्यको म्यामीने प्रातःकाल उठकर
 कहा " गुरोभृत्य " फिर मध्याह्नको कहा " गौको " उससे
 पीछे संध्याके समय कहा " लेश्या " और आधी रात्रिको
 कहा कि " सोटेसे " तो ऐसे स्थानमें भृत्यने कुंछभी न
 ही समुझा, क्योंकि आसक्ति " लगातारपदोंका उच्चारण
 नहीं है, किंतु दोहापदोंके अंतरसे एकएक पद कहाहै,
 इससे आसक्तिका ज्ञानशास्त्र बोधमें अवश्यककारण माना

नना। तो जहां स्वामिने भृत्यसे कहा कि " हे भृत्य गौकोले
आ दंडसे" इस स्थानमें सुनते ही भृत्य दंड हाथमें लेकर शी
घ्र गौकोले आउता है। और एक पदार्थमें दूसरे पदार्थका
यथार्थ संबंध योग्यता कहा जाता है; इस योग्यताका ज्ञान भी
शाब्द बोधमें कारणा है, जिससे पानी छिड़कता है, वा हथ
छिड़कता है, यह वाक्य प्रमाण है। और आग छिड़कता है,
वा पत्थर छिड़कता है, यह नहीं प्रमाण। क्योंकि छिड़-
कनेसे यथार्थ संबंध द्रव है ऊपर द्रव्य (फले ऊपर बहने वा-
ले पदार्थ) का ही होता है; इससे मालूम हुआ, कि सींच-
नेमें योग्यता फले ऊपर जल आदि पदार्थों की ही होती है।
पत्थर वा आग फले ऊपर बहने वाले नहीं हैं। इससे सींचनेमें
इनकी योग्यता नहीं है। और जो पद जिस पदसे विना कु-
च्छ बोधना करायसके, उस पदमें दूसरे पदकी आकांक्षा
होती है; जैसा किसीने कहा कि " दही" अब यहा दही श-
ब्दसे कुछ नहीं सुनने वाला जान सकता, कि दही ले आ-
ऊं, वा दही को खा जाऊं, वा दही को ले जाऊं, वा फेंक दूं और
रजव कहा कि " दही ले आ" तो सुनने वाला शीघ्र ही द-
ही ले आउता है; इससे मालूम हुआ, " ले आ" कहे विना
दही शब्दसे कुछ यथार्थ बोध नहीं होता, यही " दही" प-
दको " ले आ" पदकी आकांक्षा है, सिद्ध यह हुआ, कि " एक
पदसे विना दूसरे पदमें अर्थ देनेकी सामर्थ्य न रहनी" य-
ही आकांक्षा होती है। और वक्ताकी इच्छा तात्पर्य कहाती है
इस इच्छाका ज्ञान भी शाब्द बोधका कारणा है, क्योंकि जिस
शब्दके अनेक अर्थ हों तो प्रकरणादिकोंसे उसकी इच्छा को

ज्ञानके एक अर्थका निश्चय किया जाता है। नहीं तो भोजन के समय किसीने कहा सेंधव लाओ; तो वहां सुनने वाला लोन ले आता है; घोड़ा क्यों नहीं ले आता, सेंधव शब्द का अर्थ घोड़ा भी तो है; इससे प्रतीत हुआ, कि भोजन के समय इसने सेंधव ले आओ कहा है; तो सेंधव शब्द से इसकी इच्छा लोन की है; इसी भांति यात्रा के समय जब वही स्वामी सेंधव ले आओ कह रहा है; तो वही भृत्य यात्रा के अवसर से सेंधव शब्द को घोड़े की इच्छा से कहा हुआ, ज्ञान के घोड़े को ही ले आवेगा, लोन को नहीं लावेगा। आसक्ति, योग्यता, आकांक्षा, और तात्पर्य इन चारों का ज्ञान जिस वाक्य में हो वही वाक्य प्रमाण होता है; और पदों के समूह को वाक्य कहते हैं; सप्त विभक्ति वाति ३-विभक्ति जिसके अंत में हो; उसे पद कहते हैं। परंतु इतना स्मरण रखना आवश्यक है; कि पद वही प्रमाण होंगे; जो आपस में परस्पर आकांक्षा रखते हों; और वाक्य वही प्रमाण होगा कि जिसकी कोई आकांक्षा शेष न रहे। और शक्ति ज्ञान जिन २ हेतुओं से होता है; यह विस्तार पूर्वक लिखता हूं, जैसा व्याकरण, उपमान कोश, वृद्धों के वाक्य, व्यवहार, वाक्यशेष विवरण, और प्रसिद्ध पदों की समीक्षा इन सब हेतुओं से शक्ति ज्ञान होता है। इन प्रत्येक का वर्णन इस भांति है: धातुप्रत्यय प्रकृति इत्यादिकों का शक्ति ज्ञान व्याकरण से होता है। और उपमान से शक्ति ज्ञान जैसा यवयु पद का शक्ति ज्ञान पीछे उपमितिका फल कहा है, और कोश से शक्ति ज्ञान जैसा नीलपीत आदि शब्दों से नीलपीत

आदिरूपोंकाभी ज्ञान होताहै; और उनरूपोंवाले चरपर
 आदि द्रव्योंका भी ज्ञान होताहै। वृद्धोंके वाक्यसेभी शक्ति
 ज्ञान होताहै; जैसे एक बालक था, कि जो कोकिल पक्षी
 को भलीभांति जानताथा; परंतु यह ज्ञान उसे नथा, कि
 इसकोकिलको पिकभी कहते हैं; वा नहीं, देवसंयोग
 से एक दिन उसके पिताने पुत्रसे कहा कि कोकिलको
 पिकभी कहते हैं; उसदिनसे वह पिक शब्दसेभी कोकिल
 लकोही समुझने लगा। और व्यवहारसेभी शक्तिज्ञान
 होताहै; जैसा कोई एक बड़ा बुद्धिमान वृद्ध मनुष्य अपने
 स्थान पर बैठाथा; उसके पास एक बड़ा युवा सब गुणों
 से भरा हुआ; उसका पुत्र बैठाथा, और एक छोटा बाल
 क भी वहां बैठाथा। तो जब वृद्धने पुत्रसे कहा, कि द-
 हीलेग्रा, तो शीघ्र वह उठकर दहीलेग्राया। यह व्यवहार
 देवके उस बालकको निश्चय हुआ, कि दही लेग्रा,
 ऐसा कोई कहे, तो यही व्यवहार करना चाहिये; कि जा-
 कर यह वस्तु लेग्रानी चाहिये। फिर वृद्धने कहा, कि द-
 ही खाले, तो वह शीघ्र खाने लगपड़ा, यह देखकर उस
 बालकको निश्चय हुआ, कि दहीखाले ऐसा कहने पर
 यह वस्तु मुंहमें पानी चाहिये। और फिर उस बालकने
 मनमें विचारा, कि यहिले वाक्यका "लेग्रा" शब्द और इ-
 सवाक्यका "खाले" शब्द नहीं मिलते, और दहीपर दोनों
 वाक्योंमें एकसाहै; और जो वस्तु वह लायाथा, वही अ-
 व उसने खाईहै, इससे निश्चितहै, कि दही इसी श्वेत वस्तु
 को कहते हैं। और वाक्य शेषसेभी शक्तिज्ञान होताहै;

जैसा किसीने कहा, कि हवन करने के चरु में जो वज्र तसे
 ते हैं, यह सुनकर एक पुरुष ने स्मरण रावा; और किसी
 यज्ञ में जाकर हवन करते हुए ब्राह्मणों के पास चरु को
 देखा, कि यह लंबा और अन्न इसमें वज्र त है; यह देखकर
 निश्चय किया; कि इसी अन्न को जो कहते हैं। और एक
 पद के अर्थ को अन्य पद से कहना; जैसा घट है, इसका
 विवरण किसीने किया, कलस है, तो इस विवरण से प्र
 प्रतीत हुआ, कि घट को कलस भी कहते हैं। और प्रसि
 द्ध पद के सामीप्य से भी शक्ति ज्ञान होता है; जैसा किसी
 ने कहा इस आम के पेड़ पर बड़ी मधुर स्वर से पिक वाल
 ला है; यहां मधुर पद और आम का हल इनके सामीप्य से
 पिक से कोकिल जाना जाता है। अथवा छेने के डर से श-
 क्ति ज्ञान थोड़ा ही दिखाकर छोड़ दिया है; और शास्त्र बोध
 के प्रकरण में इनका भी जानना उपयोगी है, कि विद्या अ
 दार है ही है; जैसे कि ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और अ
 थर्वणवेद ये चारो वेद और शिल्पा, कल्प, व्याकरण निरु
 क्त, ज्योतिष शास्त्र, छंदः शास्त्र ये छे वेदों के संग और मीमां
 सा शास्त्र, व्याकरण शास्त्र, धर्म शास्त्र पुराण और आयुर्वेद (चि
 कित्सा शास्त्र) धनुर्वेद (शास्त्र विद्या), नादवेद (गांधर्व-
 विद्या) अर्थ शास्त्र (अर्थ विद्या आदि) ये चारो मिलाकर
 अदार है विद्या ही होती है। और वेदांत शास्त्र तो उत्तरी
 मांसा को ही कहते हैं; इसी मांति वैशेषिक शास्त्र भी न्या
 य शास्त्र का ही एक भाग है; और सांख्य योग भी धर्म शास्त्र
 के ही अंतर्गत हैं; इसलिये ये सब एक नहीं लिखे।

ब्राह्म, याम, स्कंद, मार्कंडेय, शैव, वैष्णव, गणेश, सौर,
 भागवत, आग्नेय, भविष्य, ब्रह्मवैवर्त, लिंग, वाराह, कौर्म,
 मातस्य, गारुड, ब्रह्मांड, ये अठारह पुराण हैं। वशिष्ठ, नसिं
 ह, नंदिनारदीय, वामन, हंस, तत्त्वसार, दीर्घस, शिवधर्म,
 कापिल, मानव, वारुण, रेणुक, वायवीय, कालीय, माहे
 श्वर, पाराशर्य, मारीच, भार्गव, श्यादि वङ्गत प्रकार के उ
 पपुराण हैं। और मनु, याज्ञवल्क्य, विष्णु, यम, अंगिरा,
 वशिष्ठ, दत्त, संवर्त, शाता तप, पराशर, योजनम, शंख, लि
 खित, हारीत, आपस्तंब, उशना, कात्यायन, बृहस्पति, दे
 वल, नारद, और पेठीनसि आदि अविशिष्ट वाक्य धर्म
 शास्त्र कहते हैं। और पाण्डुपुत्र वैष्णव रामायण भारत
 आदि इतिहास भी धर्मशास्त्र में ही गिने जाते हैं। कोक,
 अनंगरंग आदिकामशास्त्र आयुर्वेद (चिकित्सा) में ही
 गिने जाते हैं। और नीतिशास्त्र, सूपशास्त्र (सोई बनाने
 की विद्या) चौसठिकलाका शास्त्र ये सब अर्थ शास्त्र में ही
 गिने जाते हैं। उससे सिद्ध हुआ, कि अठारह ही विद्या हैं।
 और प्रमाण शब्द प्रायः तीन भांति के होते हैं; जैसे कि वि
 धि, मंत्र, और अर्थवाद। जिस वाक्य में लिङ्, लोट् और
 तत्त्व आदि कृत्य प्रत्ययों में कोई प्रत्यय हो, उसे विधि
 शब्द कहते हैं। जैसे कि ज्योतिष्मेन यजेत स्वर्गकामः
 इस वाक्य में यजेत यह क्रिया पर आत्मने पद में यजधा
 त से विधिलिङ् के प्रथम पुरुष का एक वचन त प्रत्यय
 आकर बना; इसलिये यह विधि वाक्य है। और यह विधि
 अशुद्ध, नियम, और परिसरवा इस भेद से तीन भांति का

हैं। इनमें से "स्वर्गकामोयजेत" इसे अष्टव विधि कहते हैं
 क्योंकि स्वर्गसे वृद्धत पहिलेही यज्ञकिया नष्ट होजाती है;
 किंतु यज्ञसे उपजा हुआ, अष्टव (प्राण) ही स्वर्गके पूर्वत
 तक रहता है। और "मुसलेन अवहन्या ह्यग्न्यान्" य
 हों नियमविधि होती है; इसका अर्थ यह है, कि धान्यको
 मुसलसे कूटे, तो यह नियम किया, कि नखोंसे धान्यको
 फाड़कर यज्ञकेलिये तंडुल न निकाले। और सामान्यरू
 पसे सारे पदार्थों में प्राप्त नियम का थोड़े गिने हुए, पदार्
 थोंमें नियम करना परिसंख्या कहाता है; जैसे कि पंच
 पंच नखाभत्या क्योंकि इस वाक्यमें तब नामी कृत्य प्र
 त्यय है; इससे यह विधिवाक्य है। परंतु इसका अर्थ यह है,
 पांच नखोंवाले पांच जीव खाने चाहिये, पांच नखों वा
 ले जीव खाने योग्य हैं; इतना कहनेसे सारे पांच नखों वाले
 जीव खानेके योग्य प्रतीत हुए; परंतु उसमें संख्याबांधी
 कि सहा, शलकी (सेह), गेहूँ, गेंडा और कहुआ, यही
 पांच पंचनखोंमें से खाने चाहिये; और नहीं, इसलिये इ
 से परिसंख्या विधि कहते हैं। अर्थवाद भी तीन प्रकार
 का है, जैसे गुणवाद, अनुवाद और भूतार्थवाद, इनमेंसे
 जिस वाक्यमें गोण शब्द हो, उसे गुणवाद कहते हैं, और
 अपने अर्थको छोड़कर अथवा अपने मुख्य (प्रधान)
 अर्थको पीछे करके जिस शब्द से अन्य अर्थका बोध हो
 उसे गोण शब्द कहते हैं। जैसे कि सूर्य जिस रूप (स्वभे)
 का देवता हो, उस रूप (स्वभे) को सूर्य कहें, तो यह सूर्य
 शब्द अपने प्रधान अर्थ सूर्यको छोड़के स्वभेको जनाता

है; इसलिये गोण है। यह खंभे के जनाने वाला सूर्य यदि
 जिस वाक्यमें होगा; उसे गुणवाद कहते हैं। किसी अन्य
 प्रमाण से सिद्ध हुए पदार्थका जिस वाक्यसे बोध हो; उसे
 अनुवाद कहते हैं; जैसे अग्निहिमस्य भेषजम् अर्थात् आ
 ग शीतका औषध है; अब आग शीत को हटाता है; यह
 अर्थ प्रत्यक्ष आदि कई प्रमाणों से सिद्ध है, इसलिये इस
 अर्थके जनाने वाले वाक्य को अनुवाद कहेंगे। कोई ऐसा
 भी कहते हैं; कि एक शब्दसे कहे हुए अर्थको किसी प्रयो
 जनके लिये दूसरे शब्दसे कहना, भी अनुवाद कहा जाता है।
 जैसे कि पिछले ही उदाहरण में अग्नि शब्दसे वह्नि को ज
 नाकर फिर उसी वह्नि को हिमका औषध कहा है; प्रयो
 जन इसमें यह है, कि आगसे सहज में शीत हट जाता है; य
 ह जनाना। और पुनरुक्ति वह है, कि बिना प्रयोजन के
 एक शब्द को व्यर्थ दोबारा कह देना; जैसे कि कोई पुरुष
 अनुमान का प्रयोग (उच्चारण) करने लगा; उसमें एक
 दो प्रतिज्ञा आदि अवयवों का उच्चारण करनेसे ही निर्व
 ह भली भांति हो जाता है; फिर एक अवयव को दोस
 दोबारा कहनेसे कुछ प्रयोजन नहीं सिद्ध होता, किंतु पुन
 रुक्ति दोष से बलाकी अज्ञता ही प्रकट होती है। यही पुन
 रुक्ति और अनुवादमें अंतर है; कि अनुवादमें तो किसी
 प्रयोजनसे एक अर्थ दोबारा कहा जाता है; और पुनरुक्ति
 में प्रयोजन से बिना ही एक अर्थ कई एक बार कहनेमें
 आता है। जो अर्थ पीछे हो चुका हो, अब वह चाहे नहीं
 विद्यमान है; इस अर्थके जनाने वाला वाक्य भ्रमार्थ

वाद कहा जाता है, जैसे कि इंद्र का वर्णन करना वज्रहस्त
 अर्थात् वह इंद्र जिस के हाथ में वज्र था, ऐसा नहीं
 कि जिस समय इंद्र के हाथ में वज्र हो, उसी समय व-
 ज्रहस्त कहना; किंतु पर्वत आदिके पतन काटने के
 लिये इंद्र ने जबसे वज्र हाथ में पकड़ा है; तबसे लेकर
 हाथ में चाहे वज्र हो, चाहे न हो, इंद्र को वज्रहस्त क-
 हने में कभी संदेह नहीं होता। इसी भांति एक बड़े वृ-
 द्ध पुरुष को कहना किये बड़े वीर हैं; अर्थात् पहिले
 जवानी में ये बड़े वीर थे। अब बुढ़ापे में इनकी साम-
 र्थ्य चाहे कुछ भी नहीं है; किंतु बीती हुई जवानी की
 वीरता लेकर बुढ़ापे में वीर कहा, इससे यह भूतार्थ वा-
 द है। और आयः पुनन्त इत्यादि मंत्र प्रसिद्ध हैं, और लट्
 लकार का वर्तमानत्व अर्थ है; जिस क्षण में प्रयोग उच्चा-
 रण किया जावे, उस क्षण के साथ पदार्थ का संबंध ही वर्-
 तमानत्व लट् लकार का अर्थ है। वक्ता को जिस काल
 का प्रत्यक्ष न हुआ हो; और पहिली रात के मध्यसे पहि-
 ले जो बीत चुका हो, वह काल लिट् लकार का अर्थ है।
 और आगे आने वाली पहिली रात के मध्यसे अनंतर
 जो समय आवेगा, वह लृट् लकार का अर्थ है। और प्रयो-
 ग के उच्चारण काल में वर्तमान जो प्रागभाव उसके प्रति-
 योगी को भविष्य कहते हैं; अर्थात् जो समय अभी आगे
 आवेगा उस समय को भविष्य कहते हैं; यह भविष्यत्व
 लृट् लकार का अर्थ है। और वक्ता की इच्छा का विषय
 नहीं लोट् लकार का अर्थ है। और पीछे बीती हुई रात

श्रौंमेसे पहिली (जिस दिन प्रयोग कहाँ है उस दिन के स-
 मीपकी) रातिके मध्यभाग से पहिले १ जो समय बीत चु-
 क है; वह लङ्. लकारका अर्थ है। और लिङ्. लकारके दो
 भेद हैं, विधिलिङ्. और आशीर्लिङ्. इनमें से जो किसी वेद
 दुःख (नरक) आदि अनिष्ट को न उपजावे, और यत्न से
 सिद्ध हो सके, वह विधिलिङ्. का विषय (अर्थ) होता है।
 और वाता की इच्छा का विषय यजमान, पुत्र आदि काय
 न पुत्र आदि से बढ़ना अथवा घटना आशीर्लिङ्. का
 अर्थ है। और प्रयोग के उच्चारण काल में वर्तमान जो धं-
 स उसकी प्रतियोगिता भूतत्व कहाँती है, वह भूतत्व लृ-
 ङ्. लकारका अर्थ है। और जहाँ एक पदार्थ से बिना ह्म
 य पदार्थ कभी न सिद्ध हो सके, वहाँ भविष्यत् काल का
 बोध लृङ्. लकार से होता है। और केवल वेद में ही लेट
 लकारका प्रयोजन पड़ता है; लौकिक व्याकरण में ले-
 ट लकारका उपयोग कहीं नहीं पड़ता; इसलिये लेट
 लकारका अर्थ नहीं लिया। ये चार प्रकार के अनुभव
 जो वर्णन किये हैं, ये सब स्मृति (स्मरण) के कारण हैं;
 और इन अनुभवों से जो भावना नामी संस्कार उत्पन्न हो-
 ता है; वह अनुभव का व्यापार और स्मृतिका कारण है।
 परंतु इतना जानना चाहिये, कि इस भावना को वही अ-
 नुभव उत्पन्न करेगा कि जिससे कोई श्रयेष्टा (चाह) भी
 रहे, क्योंकि नगर में जाकर मनुष्य लातें पदार्थ देखता है
 तो अनुभव सभी का हुआ, परंतु रहमें आकर विचारता
 है, तो संस्कार (भावना) चित्त में उसी पदार्थ की रहती है;

कि जिससे कुछ अपेक्षायी। और यह भी जानना कि
 अनुभवसे जिस वस्तुका संस्कार पक्का भी होजावे, तो भी
 उस वस्तुका स्मरण सदाही नहीं होता, किंतु जब कोई उ-
 द्दोषक (स्मरण करानेवाले) मनुष्य वा किसी अन्य पद-
 र्थका अनुभव हो, तो उस दृष्ट संस्कारसे स्मरण होता है;
 तो प्रतीत हुआ, कि उद्दोषकसे मिला हुआ संस्कार स्म-
 र्तिका कारण है। एक और रीतिसे भी ग्रंथकार लोग बुद्धि
 के विभाग करते हैं; जैसा संपूर्ण बुद्धि पहिले दो प्रकारकी
 हैं; सविकल्पक और निर्विकल्पक। जिस ज्ञानसे विशेष-
 णा, विशेष्य और संबंध ये सब जाने जावें, उसे सविकल्प-
 क ज्ञान कहते हैं; और इस ज्ञानका मनके द्वारा प्रत्यक्ष भी
 होता है; जैसा कि “यहां छट है” इस ज्ञानसे विशेष्य वह
 देश जहां छट है; विशेषण छट, और उस देशसे छटका
 संयोग संबंध ये सब प्रतीत होते हैं; इससे यह ज्ञान सवि-
 कल्पक कहा जाता है। और जिस ज्ञानमें विशेषण विशेष-
 य्य, और संबंध, इनमेंसे एक भी नमालूम पड़े; उसे नि-
 र्विकल्पक ज्ञान कहते हैं। जैसा कि “कुछ है” इस ज्ञा-
 नमें विशेषण विशेष्य, और संबंध इन तीनोंमेंसे एक
 भी नहीं प्रतीत होता, इससे यह ज्ञान निर्विकल्पक कहा जाता है
 इस ज्ञानका प्रत्यक्ष किसी इंद्रियसे भी नहीं होता, और
 सविकल्पक ज्ञान भी दो भांति कोई, यथार्थ (प्रमा) और
 अयथार्थ (अप्रमा) जो वस्तु जिस स्थानमें जिस संबंध-
 से हो, उस स्थानमें उसी संबंधसे उस वस्तुका जानना, य-
 थार्थ ज्ञान कहा जाता है। जैसा कि छट वाले देशमें संयोग

संबंधसे छटका जानना (यह देश संयोग संबंधसे छट-
 काने है) यह यथार्थ ज्ञान है। और अयथार्थ ज्ञान भी दो
 भांतिको है, विपर्यय (भ्रम) और संशय (संदेह)। अन्य-
 वस्तु को अन्य समुझना, विपर्यय (भ्रम) होता है। जैसा
 कि हमसे रज्जू को टेढ़े पड़े देख और उसे सर्प ज्ञान करके
 डरता है; परंतु यह ज्ञान निश्चय रूप होता है; नहंी तो
 वह मनुष्य डरता ना। निश्चय उस ज्ञान का नाम है, कि
 जिसमें विना निषेध के एक पदार्थ प्रतीत हो; यह नि-
 श्चय यथार्थ भी होता है। और अयथार्थ भी होता है। जै-
 से छट पड़ा हुआ देखके, जानना कि यह छट है, इस ज्ञान
 में यह निषेध नहीं है। कि "यह छट नहीं" इससे यह ज्ञा-
 न निश्चय है; और इस ज्ञानसे छट को ही छट समुझा है,
 न किसी अन्य को छट जाना है; इससे यह यथार्थ भी ऊ-
 आ तो मानो यह ज्ञान यथार्थ निश्चय है। और जहां रज्जू
 पड़ा है, वहां ज्ञान हुआ कि "यह सर्प है" इस ज्ञानमें भी
 यह निषेध नहीं कि "यह सांप नहीं" इससे यह निश्चय
 हुआ; परंतु रज्जू को सांप समुझा है, इससे अयथार्थ भी
 हुआ, तो मानो अयथार्थ निश्चय इसे कहेंगे। और "जि-
 स ज्ञानमें एक वस्तु और उसी वस्तु का अभाव ये दोनों ए-
 क अन्य पदार्थ के विशेषण हो जावें" उस ज्ञानको संश-
 य कहते हैं। जैसा किसान लोग मृगोंसे खेत बचाने के
 लिये मनुष्य की नाई हाथ पांड अंग जिसके मालूम प-
 डें ऐसी लकड़ी बनाकर चास रूस उसके सिर पर पाग
 री की नाई लपेटकर खेतमें गाड़ देते हैं; कि जिससे

मग सभ उसे मनुष्य जानकर हरसे भाग जायें, और खे-
 तमें ननुसें। ऐसी लकड़ी को हरसे देख कर किसी मनु-
 ष्यने सोचा; कि पगड़ी बांधे लंबी २ बाहूँ फैलाए क्या यह
 कोई मनुष्य खड़ा है; परंतु यह हिलता चलता नहीं इस-
 से क्या यह कोई लकड़ी है, ऐसे अवसरमें जो उस मनुष्य
 को जान होता है; कि "यह मनुष्य है वा नहीं" इस ज्ञानमें
 मनुष्यत्व और मनुष्यत्वाभाव ये दोनों एक उस लकड़ीमें
 विशेषण हैं; इससे यह संशय है। परंतु इतना जानना,
 कि लकड़ीमें मनुष्यत्व का जानना अर्थार्थ है। और
 उसी लकड़ीमें मनुष्यत्वाभाव का जानना यथार्थ है।
 इससे सिद्ध हुआ, कि संशय ज्ञान नातों सारे अंशोंमें
 यथार्थ होता है; और नासारे अंशोंमें अर्थार्थ होता है
 किंतु सर्वेषामें यथार्थ वा अर्थार्थ जब होगा; तो नि-
 श्चय ही होगा। और सभ ज्ञान के भेद यहां विस्तार के भ-
 यसे नहीं लिये; केवल ईश्वर का ज्ञान नित्य है; और सब
 ज्ञान अनित्य दाणिक हैं ॥ जो यथार्थ गंगास्नान, तीर्थया-
 त्री, यज्ञ, तपस्या आदि उत्तम कर्मों के व्यापार से उत्पन्न है;
 और सबके चित्तको अनुकूल मालूम दे; उसे सत्य कहते
 हैं। और जो पापसे उत्पन्न किसी मनुष्यके चित्तको भी अ-
 च्छन्न मालूम हो; उसे दुःख कहते हैं। और सिद्धांतमें.
 सत्य और दुःख दोनों अनित्य हैं; किसी एक ग्रंथकार ने
 नित्य सत्य मानके उसी सत्यकी प्राप्ति को मोक्ष माना है।
 और दुःख सबके मतमें अनित्य ही होता है; और किसी
 वस्तुकी अपेक्षा वा कामना (चाह) को इच्छा कहते हैं; और

२ किसी कामके करने की इच्छाको चिकीर्षा कहते हैं; परंतु इस चिकीर्षाके दो कारण हैं। एक तो यह कि इस कामके करनेसे मेरा यह प्रयोजन सिद्ध होगा, इस प्रयोजन सिद्धिका जानना। दूसरा यह कि इस कामको मैं भलीभांति कर सकता हूँ, इस अपनी सामर्थ्यका जानना। इसी दोनोंको शास्त्रकार "इष्टसाधनता ज्ञान" और "कृतिसाध्यता ज्ञान" भी कहते हैं। और यह भी जानना, कि यह दोनों ज्ञानकेवल चिकीर्षाकेही कारण नहीं, बरक कार्य मात्रके कारण ग्रंथकारों ने माने हैं। और पापीको सोढे मारने की सामर्थ्य होती भी है, तो भी शिष्टलोग नहीं इस कामको करते; इसमें यही हेतु है, कि पानीको सोढा मारनेसे कुछ प्रयोजन नहीं सिद्ध होता, तो मानो इष्टसाधनता न नहीं रहा। उसी भांति सुमेरु (स्वर्णाकापर्वत) के एक शिखर उवाड़ खानेमें प्रयोजन सिद्धिका ज्ञान है भी; फिर महात्माकोई भी इस कामको करवा नहीं चाहता; तो इसमें यही कारण है, कि उस शिखर तक पहुँचने की सामर्थ्य किसीमें नहीं, अर्थात् कृतिसाध्यताज्ञान नहीं रहा। तो सिद्ध यह हुआ कि इष्टसाधनताज्ञान और कृतिसाध्यताज्ञान ये दोनों जिस कार्यमें हों; उसी कार्यकी चिकीर्षा अर्थात् करने की इच्छा होती है। परंतु इतना समझ रहे, ये दोनों कारण रहें भी, और यदि द्विष्टसाधनताज्ञान साथ पड़जावे, अर्थात् ऐसा ज्ञान साथ पड़जावे, कि इस कामके करनेसे मुझे कोई बड़ा भारी दुःस्वप्नाप्त होगा, तो कभी उस कामको नहीं करेगा। और केवल स्थिरकी इच्छा

एक नित्य है; और सब इच्छा अनित्य क्षणिक हैं। और जबको
 ईष्यार्थ वा जीव अपने तर्ई दुःख देता है; तो उसपर जो क्रोध
 आता है, और उस क्रोध से इच्छा उत्पन्न होती है; कि इसका
 नाश करे, वा इसको कभी आरव से नदेखे; इस क्रोधको
 द्वेष कहते हैं। और अभ्यास को यत्न कहते हैं, वह तीन
 प्रकार से बांटा है, जैसे प्रवृत्ति, निवृत्ति, जीवनयोनि, और
 शृंसाधनताज्ञान, कृतिसाध्यताज्ञान, चिकीर्षा, कार्यकी
 कारणसामग्री का प्रत्यक्ष, ये सब कारण हों, तो प्रवृत्ति हो-
 ती है। और द्वेषसे वा दुःखसाधनताज्ञानसे निवृत्ति हो जा-
 ती है; और शरीरमें प्राणवायुके चलाने द्वारा जीवनयोनि
 यत्न है; इस तीसरे यत्नका प्रत्यक्ष कभी नहीं होता; केवल
 ईश्वरका यत्न नित्य है, और सब अनित्य हैं। और जिस गु-
 णसे पदार्थ नीचे को गिरता है; अर्थात् पृथ्वीके गुरुत्व केंद्र
 की ओर खिंचा रहता है, उस गुणको गुरुत्व कहते हैं। और
 यह गुरुत्व पृथ्वी, जल इन्हीं दोनोंमें रहता है; परंतु इन दो-
 नोंके परमाणुओंमें नित्य होता है; और सारे अनित्य होता
 है। और जिस गुणसे वस्तुका पिंड बन जाता है, और जिस
 गुणके संबंधसे सखी स्याही आदिवहने लगती है; उस गु-
 णको द्रवत्व कहते हैं। यह द्रवत्व पृथ्वी, जल, तेज इन ती-
 नोंमें रहता है; और इस द्रवत्वके दो भेद हैं; एक सांसिद्धि-
 क द्रवत्व अर्थात् आपसे आप बिना किसी उपायके अपने
 समवायि कारणमें उपजा हुआ। यह सांसिद्धिक द्रवत्वके
 बल जलमें ही रहता है; यह बात प्रगट है कि जल के छाल-
 नेमें कभी किसीने उद्योग नहीं किया; क्योंकि वह आपसे

आपही कहते हैं। इसीसे पानी के द्रवत्व को सांमिदिक द्रवत्व कहते हैं, यह द्रवत्व जल के परमाणु में ही नित्य होता है; और अनित्य जल में अनित्य होता है। और दूसरा नैमित्तिक द्रवत्व अर्थात् किसी निमित्त से उत्पन्न हुआ, जैसा कि चांदी, स्वर्ण, लाव, आदि वस्तुओं में अग्नि के संबंध से और सहागा आदिके उरने से जो द्रवत्व उत्पन्न होता है; उसकी उत्पत्ति में आग, और सहागा आदि निमित्त हैं; इससे इसको नैमित्तिक द्रवत्व कहते हैं। यह नैमित्तिक द्रवत्व पृथ्वी और तेज इन दोनों में रहता है; परंतु सारे स्थानों में यह अनित्य होता है, नित्य कहीं नहीं होता। और चिकनाई को स्नेह कहते हैं; यह गुण भी सारी वस्तु के पिंड बांधने में असमदायिकारा है। और यह गुण केवल जल में ही रहता है, परंतु जल के परमाणु में स्नेह नित्य होता है; और सब स्नेह अनित्य होता है; इसी स्नेह की अधिकता से तैल अग्नि के अनुकूल हो जाता है। और संस्कार के तीन भेद हैं, वेग, स्थितिस्थापक, भावना इन तीनों में से वेग नामी संस्कार पृथ्वी, जल, तेज, वायु, मन, इन पांच द्रव्यों में ही रहता है; कर्म से और वेग से उत्पन्न होता है, नित्य कहीं नहीं होता। और स्थितिस्थापक संस्कार सिद्धांत में जो पृथ्वी में ही रहता है; और अनित्य होता है। कोई आचार्य कहते हैं, कि स्थितिस्थापक संस्कार पृथ्वी, जल, तेज, और वायु इन चारों में रहता है; और जब किसी वस्तु की शाखा को खंचके छपनी और कुकाय ले; और फिर छोड़ दें, तो वह शाखा वहां ही जा टहरेगी, कि जहां पहिले खंडी थी।

तो जो गुण उस शास्त्राके सब स्थानोंसे हटा कर उसी प्रथम स्थान पर ले जा ठहराता है; उसे स्थितिस्थापक संस्कार कहते हैं। और भावना नामी संस्कार जीवात्मा में रहता है, और अनित्य होता है, अनुभव से उत्पन्न होता है, स्मृति का कारण है, और किसी बड़े रोगसे वा बड़त कालसे वा सारे प्रयोजनकी सिद्धिसे संस्कार नष्ट हो जाता है। कोई मनुष्य काशीमें तीर्थ यात्रा करने गया, वहां उसकी एक महात्मा से मैत्री होगई, फिर वह यात्रा करके अपने गृहको चला आया। समीप दशवर्षके समय व्यतीत हुआ होगा; कि दैवाधीन वे महात्मा उस ब्राह्मणके नगरमें आए, उन्हें देखते ही उस ब्राह्मण को बड़ा आनंद हुआ; और उसी समय में उसे विष्वेष्टरनाथ, काशीनगर और उस महात्माके रहनेका स्थान, और सारे काशीके स्थान, इन सब का स्मरण हुआ; इस स्मरण का कारण भावनाएव संस्कार होता है और यह बात सारे लोगों में प्रसिद्ध है, कि चार प्रकारके अनुभव में से एक प्रकारका अनुभव भी जिस वस्तुका हो जावे; तो उसी वस्तुका स्मरण होता है। अर्थात् बिना अनुभवके स्मरण कभी नहीं होता, तो सिद्धि हुआ कि स्मरणका कारण अनुभव है; परंतु कारण उसे कहते हैं, कि जो अव्यवहित पूर्वदाण में रहे, और ज्ञान मात्र दो वा तीन दाण तक ही रहता है; फिर नष्ट हो जाता है तो काशीका अनुभव कि ये दशवर्ष हो चुके; आज काशीका स्मरण न होना चाहिये; जिसे स्मृतिका कारण अनुभव कभी का नष्ट

हो गया; और बिना कारण के कार्य कभी नहीं उत्पन्न हो-
 ता। इससे अनुभव का व्यापार भावना नामी एक संस्कार
 मानते हैं; जब तक यह संस्कार बना रहता है; तब तक
 उस संस्कार के द्वारा माने अनुभव ही बना है। परंतु
 संस्कार चाहे सदा बना भी रहे; तो भी स्मरण सदा नहीं
 होता, किंतु जब कोई उद्बोधक पदार्थ सामने आवे, तो
 यह संस्कार उसी क्षण में स्मरण करा देता है। और यह
 बात भी अवश्य जाननी चाहिये, कि सारे अनुभवों से
 यह संस्कार नहीं उत्पन्न होता, किंतु जिस वस्तु से अप-
 ना प्रयोजन कुछ सिद्ध होवे; उस वस्तु का अनुभव इस
 भावना नामी संस्कार का कारण है; यह बात सर्वत्र प्र-
 सिद्ध है, कि जब कोई मनुष्य किसी नये नगर में जाता, तो
 प्रायः उस नगर के सारे पदार्थों का अनुभव उसे हो जाता
 है; परंतु पीछे से स्मरण उन वस्तुओं का ही होता है; कि
 जिनसे कुछ प्रयोजन हो; श्रेयों का स्मरण कहे पर भी
 नहीं होता। परंतु इस भावनाय संस्कार का प्रत्यक्ष
 भी नहीं होता। और धर्म, अधर्म इन दोनों का नाम अ-
 दृष्ट है; पाप, पाप भी इन्हीं दोनों का नाम है; इन दोनों
 में से धर्म दो प्रकार का है; एक तो ऐश्वर्य का वा स्वर्ग
 का हेतु, जो तीर्थयात्रा, अश्वमेध आदि यज्ञ, तपस्या आ-
 दि से उत्पन्न होता है। और दूसरा मुक्ति का कारण जो
 योगाभ्यास समाधि से वा तत्त्वज्ञान से उत्पन्न होता है।
 और वेद धर्मशास्त्र से विरुद्ध कर्म करने से पाप ना-
 मी अदृष्ट उत्पन्न होता है; जिससे जीव नरक में जा-

गिरता है; और वहां अनेक पीड़ाओं को सहता है; ये दोनों धर्म और अधर्म केवल जीवात्मा में ही रहते हैं; और अनित्य हैं। इन दोनों का प्रत्यक्ष भी कभी नहीं होता; और कोई रंथकार इन दोनों को अर्ध भी कहते हैं; और यह भी जानना कि कर्मनाशा नदी के जल छूने से गंडकी (शालिग्रामी) नदी में तरने से करतोया (सिंधु का अटक) नदी के लंघने से और कुंड पर चढ़ना इत्यादि कई निमित्तों से धर्म और प्रायश्चित्त, तीर्थ यात्रा आदि कई निमित्तों से पाप नष्ट हो जाता है। और तत्त्वज्ञान से धर्म अधर्म दोनों नष्ट हो जाते हैं; शास्त्रकारों ने माना है, कि धर्म अधर्म इन दोनों से ही जीव को ऐसे बंधन पड़ जाते हैं; कि जिन से छूटना बड़ा कठिन हो जाता है; तो बंधनों को काटने के हेतु सारे शास्त्रकार प्रवृत्त हुए हैं। और जिस गुण का आश्रय (कान) से प्रत्यक्ष होता है; उसे शब्द कहते हैं। यह शब्द केवल आकाश में ही रहता है, अनित्य है, यह शब्द दो संज्ञाओं से बंटा है; ध्वनि, और वर्ण। जो मृदंग, बंसी, सितार, बंहक आदिका शब्द हो, उसे ध्वनि कहते हैं। और कंठ ताल आदि स्थानों में वायु के संयोग से जो अक्षर उत्पन्न होते हैं; उन्हें वर्ण कहते हैं। जैसे जल में कोई वस्तु गिरे तो पहिले एक छोटा सा गोल हल बन जाता है; फिर शीघ्र ही वह छोटा हल मिट जाता है, और एक बड़ा हल बन जाता है। वही भांति छोटे हल नष्ट होते जाते हैं, और बड़े में बड़े हल तब तक उत्पन्न होते जाते हैं, जब तक कि वह नष्ट

दृप्त म उत्पन्न होलेवे; कि जो उस जलाशय के तटों से जा
 टकरे। इसी भांति तोय आदिमें पहिले जब अग्नि आदि
 की क्रियासे अभिघात होताहै; तो एक छोटा शब्द उत्प
 न्न होताहै, दूसरे क्षणमें बड़ा शब्द स्थित होताहै, और
 उससे बड़ा एक शब्द उत्पन्न होताहै; तीसरे क्षणमें प
 हिला शब्द नष्ट होजाताहै; और दूसरा शब्द स्थित हो
 ताहै, और दूसरे से बड़ा तीसरा शब्द उत्पन्न होताहै। इसी
 रीति बड़े से बड़े शब्द तब तक उत्पन्न होते जाते हैं; कि ज
 हांतक उस अभिघात की सामर्थ्य होतीहै। और यह
 भी जानना कि यह शब्दका तरंग जिस कमसे जिस २
 पुरुषके कानतक पहुंचताहै; उसी कम से उन २ पुरुषों
 को प्रत्यक्ष होताहै। अर्थात् जिस स्थानमें शब्द उत्पन्न
 हो, उस स्थानसे जो समीप हों, उन्हें दूर वालेकी अपेक्षा
 पहिले वह शब्द सुननेमें आवेगा; और समीप वाले की
 अपेक्षा पीछे से दूरवाला उस शब्दको सुनेगा। इस वि
 चारसे सिद्ध हुआ; कि पहिला शब्द दूसरे शब्दका कार
 ण है; और दूसरा शब्द पहिले शब्दके नाशका कारण
 होताहै। परंतु सबसे पिछला शब्द अपने समीप रहने
 वाले पहिले शब्दका नाश करताहै; और वह पहिला
 (उपांत्य) शब्द अंतिम शब्दका नाश करताहै। इसे संदे
 पसंदत्याय भी ग्रंथकार लोग कहते हैं; अर्थात् संद
 और उपसंदू दोनों भाईये, दोनोंने एक दूसरेको आपस
 में ऐसी तरवार चलाई; कि दोनों एक समयमें ही कट
 ये, और वही यहकारण है, जो पहिले दिन तर्जें बता

या था, ऐसी प्रतीतिओं से कई लोग शब्दको नित्य भी
 मानते हैं; परंतु सिद्धांत में शब्द अनित्य ही है। क्योंकि प-
 त्र पर लिखा देखके जो कहा जाय, कि यह वही अक्षर है
 तो वहां उसे शब्द नहीं जानना चाहिये, जिससे शब्द आ-
 ख से कभी नहीं दीखता; किंतु उसे शब्द के स्मरण कर-
 ने वाला, स्याही से बना हुआ, पार्थिव पदार्थ जानना
 चाहिये। और जो कहें कि यह वही अक्षर सुना है; जो प-
 हिले दिन सुना था, तो यहां भी वही अक्षर नहीं है; किं-
 त पहिले दिन जो अक्षर सुना था, उसमें जो जाति थी
 इस अक्षर में भी वही जाति है; वह तात्पर्य है। जैसा—
 कि कोई मनुष्य किसी एक अपने रोग के दृश्यने वाले
 औषध खाता है; कई दिन बीत चुके, तो उसे औषध
 खाते देखके किसीने पूछा, आप क्या खाते हैं; यह स-
 नके उसने उत्तर दिया; कि मैं वही औषध खाता हूँ; जो उ-
 स दिन आप के सामने खड़ी थी, यह उत्तर सनके उसने
 मनमें सोचा, कि वह औषध तो इसने मेरे सामने ही उ-
 स दिन खा ली थी; आज फिर वही औषध इसके पास
 कहाँ से आई। कि यह उसे ही खारहा है, और मेरे साथ
 यह मनुष्य कूट भी कभी नहीं बोला; किंतु उस दिन जो
 औषध इसने खाया था; उसका सजातीय अर्थात् सा-
 थका औषध है। इसी रीति शब्द में भी सजातीय का बो-
 ध जानना। शब्द वायु आदिका गुण नहीं (किंतु आका-
 शका ही गुण है, यह बात आकाशकी सिद्धि में भली-
 भांति खाल के लिखी गई है) और यह भी जानना चा-

दिये, कि कई लोग आशंका करते हैं; कि जब यत्न एक गुण
 माना है, तो उसके साथ आलस्य भी एक जुदा गुण मानना
 चाहिये। और गुरुत्व के साथ लघुत्व भी एक भिन्न गुण मा-
 नना चाहिये; फिर चौबीस गुण कैसे कहे। इसका उत्तर य-
 ह है, कि आलस्य और लघुत्व गुण पदार्थ नहीं हैं, किंतु
 अभाव पदार्थ हैं। यत्नाभाव को आलस्य और गुरुत्वाभा-
 व को लघुत्व कहते हैं; परंतु आलसी व्यवहार छट पट आ-
 दि जड़ पदार्थों में कहीं नहीं होता; किंतु जीवों में ही होता है,
 और तुमने जो आलस्य माना है, यत्नाभाव वह तो छट पट
 आदि सारे जड़ों में भी रह गया; तो वह छट वा पट आलसी है,
 यह व्यवहार होना चाहिये। इससे ज्ञान के अधिकरण में
 रहने वाले यत्नाभाव को आलस्य जानना, इससे जड़ पदा-
 र्थों में यत्नाभाव रहा भी तो उनमें आलसी व्यवहार नहीं हो-
 गा; क्योंकि वे ज्ञान के अधिकरण नहीं हैं। इसी भांति गुरुत्वा-
 भाव गुण आदि पदार्थों में रहे भी तो यह गुण लघु है; वायु
 काश लघु है, यह व्यवहार कभी नहीं होगा, क्योंकि इस-
 के अधिकरण में रहने वाले गुरुत्वाभाव को लघुत्व कहते
 हैं, तो आकाश में वा गुण आदिकों में इस नहीं रहता, इससे
 गुरुत्वाभाव आकाश आदि में रहा भी तो आकाश लघु है,
 गुण लघु है, ऐसे २ अयोग्य व्यवहार नहीं होंगे ॥ कर्म श्रे-
 क्रिया एक ही पदार्थ है, उर्ह भाषा में क्रिया को हरकत क-
 हते हैं। जिस वस्तु का किसी एक देश में संयोग बना है, उ-
 स देश में उस वस्तु को हटा के अर्थात् उस देश से संयोग उ-
 स वस्तु का हटा (नष्ट) करके और देश से उस वस्तु का

संयोग जो पदार्थ करा दे, उस पदार्थ को कर्म कहते हैं। जैसा कि एक कीट बैठा हुआ, किसी मीठी वस्तु को खारहा था; कि एक मनुष्य ने आपके उसे उठाकर भगा दिया। जब उस वस्तु को मुंह में लिये वह कीट वहां से चला; अर्थात् जब उसने किया की, तो जहां बैठा था, उस देश से विभाग (अलग) पहिले हुआ; फिर उस देश के संयोग का नाश हुआ और दूसरे देश से संयोग हो जाता है। इसी भांति जब तक किया होती जाय, तब तक श्वर संयोग का नाश और उत्तर संयोग की उत्पत्ति होती जाती है। ये सब कर्म पृथ्वी, जल, तेज, वायु, और मन, इन्हीं पांचों द्रव्यों में रहते हैं। और पृथ्वी के गुरुत्वकेंद्र की ओर जो दिक् है, उसे अधो देश वा नीचे का देश कहते हैं। और उस गुरुत्वकेंद्र के विरुद्ध जो दिक् हो उसे ऊर्ध्व देश वा ऊंचा कहते हैं। और एक वस्तु को ऊर्ध्व देश से संयोग कराने वाली जो किया उस किया की हेतु जो किया उसे उत्तेपण कहते हैं। जैसा एक चट चैत्र ने ऊपर फेंका, तो ऊपर के देश से चट का जो संयोग हुआ; उस संयोग का कारण चट की किया है, और चट की किया का कारण चैत्र की किया है। इस चैत्र की किया को उत्तेपण कहते हैं। इसी भांति अधो देश के संयोग की कारण जो किया इस किया की कारण जो किया उसे अपदेपण कहते हैं। जैसा कि मैत्र ने पत्थर नीचे फेंका, यहां पत्थर का जो नीचे संयोग हुआ, उसकी हेतु पत्थर की किया है; और इस पत्थर की किया में मैत्र की किया हेतु है; इस मैत्र की किया को अपदेपण (नीचे फेंकना) कहते हैं। और मूर्त पदार्थों की संज्ञा देश है; कोई

ग्रंथकार केवल अनित्य मूर्त्ति को देश कहते हैं, और कोई
 नित्य अनित्य सारे मूर्त्ति को देश कहते हैं। इससे हर और
 समीप इन दो शब्दों का अर्थ समझने में आगया; जिस स्थान
 से एक वस्तु तक जितने देश (मूर्त्तद्रव्य) का अंतर हो,
 उस अंतर से जिस और वस्तु का अंतर अधिक हो, वह वस्तु
 पहिली वस्तु की अपेक्षा उस स्थान से दूर कहाती है। और
 उसी स्थान से उस एक वस्तु के अंतर से जिस पदार्थ का अंतर
 (बीच का मूर्त्तद्रव्य) थोड़ा हो, वह पदार्थ उस एक वस्तु की
 अपेक्षा उस स्थान से समीप कहाता है। तो अपने समीप दे-
 श से संयोग की हेतु जो किया इस किया की कारण किया
 आकुंचन कहाती है, जैसा कि चैत्र ने कपड़ा अपनी और से
 चा; यहां अपने समीप देश से कपड़े के संयोग की हेतु कप-
 डे की किया है; और यह वस्तु की किया चैत्र की किया से उ-
 त्पन्न हुई है; इससे चैत्र की किया को आकुंचन (अपनी और
 खिंचना) कहते हैं। और शरीर से हर देश के साथ संयोग की
 कारण जो किया उसकी कारण किया को प्रसारण कहते हैं,
 जैसा कि मैत्र ने कपड़ा फैलाया, यहां हर देश से संयोग की
 कारण कपड़े की किया है; और कपड़े की किया में मैत्र की
 किया कारण है; इससे मैत्र की किया को प्रसारण (फैलाना)
 कहते हैं। और संयुक्त देश से विभाग कर के अन्य देश से जो
 संयोग करारे उसे गमन कहते हैं; जैसा कि कोई मनुष्य ज-
 व कहीं से चलने लगता है; तो पहिले उसके शरीर में किया
 होती है; फिर पूर्व देश से विभाग और पहिले संयोग का न-
 षा और उत्तर देश से संयोग होता है; इस किया को गमन

(चलना) कहते हैं। और भ्रमण (चक्रका चलना) रेचन
 (आसका चलना) स्पंदन (वृद्धतया डा चलना) अर्थात् का
 पना, ऊर्ध्वचलन (ऊपर को ही जाना) जैसा कि आग की
 चोटी केवल ऊपर को ही जाती किसी और और नहीं जा
 ती और तिर्यगगमन (टोला चलना) जैसा कि सांघ वा वायु
 चलता है। ये पांचो भी गमन के ही भेद हैं, इसलिये जेदे
 नहीं लियेव। और उत्तेषण आदि चारो भी उत्तर देश के सा
 थ संयोग करा देते हैं, इससे चाहे गमन में ही अंतर्गत हो
 सकते हैं, तो भी उत्तेषण आदि साक्षात् उत्तर संयोग के
 कारण नहीं हैं, किंतु उत्तेषण आदि क्रियाओं से एक औ
 र क्रिया उत्पन्न होती है, वह क्रिया उत्तर संयोग को उत्पन्न
 करती है, तो उत्तेषण क्रिया उस दूसरी क्रिया की हेतु ऊर्ध्व
 उत्तर संयोग की हेतु नहीं, किंतु उत्तर संयोग की हेतु वह
 दूसरी क्रिया ऊर्ध्व, जो उत्तेषण आदि से उत्पन्न ऊर्ध्व है, तो
 उसे गमन के अंतर्गत मान लो, उत्तेषण आदि तो गम
 न में नहीं आसकते, इससे भिन्न लियेव हैं। और भ्रमण
 आदि सब साक्षात् उत्तर संयोग के कारण हैं, तो मानों ग
 मन ही ऊर्ध्व, इससे शक नहीं लियेव ॥ जहां एक चट पड़ा
 हो, वहां वृद्धतसी प्रतीति होती है, जैसा कि "यह चट है"
 "यह पृथ्वी है" "यह इवा है" "यह प्रमेय है" "यह भाव
 है" "यह पदार्थ है" ऐसी २ और भी तो वहां चट एक ही
 है, इन प्रतीतिओं को परस्पर भेद किस हेतु से होता है, इ
 स भेद को युक्त करने के लिये धर्म सब प्रतीतिओं के भेद
 क ग्रंथकारों ने माने हैं। अर्थात् जब उसी पदार्थ का चट

त्वरूपसे ज्ञान हुआ; तो यह चर है, ऐसी प्रतीति हुई, और
 २ जब उसी पदार्थ का पृथिवीत्व रूपसे ज्ञान हुआ, तो यह
 पृथिवी है, ऐसी प्रतीति हुई, इसी भांति जिस धर्मसे जो व
 स्त जानी जावे, उसी धर्मसे वहां वस्तु का ज्ञान (प्रतीति)
 होता है। अर्थात् वह पदार्थ चाहे एक ही हो, परंतु उस
 पदार्थ में धर्म वहुत हैं; उन धर्मों के भेद से ही प्रतीतियों
 का भेद होता है। और इन धर्मों के भी दो भेद हैं, एक वे
 जो किसी कार्य में इस भांति रहें, कि उस नाम के सारे
 कार्यों में रहें, और दूसरे वे जो किसी में न रहें। जैसा
 कि चरत्व सारे चर स्वरूपों में रहता है, और जट से अति-
 रिक्त में कहीं नहीं रहता। और दूसरे वे जो किसी कार-
 ण में इसी भांति रहें, कि उस नाम के सारे कारणों में रहें,
 और उस कारण से अतिरिक्त किसी पदार्थ में न रहें। जै-
 सा कि द्रव्यत्व समवायि कारण नामी सारे द्रव्यों में रहता
 है, और द्रव्य से अतिरिक्त किसी पदार्थ में नहीं रहता। ये
 दोनों भांतिके धर्म ज्ञाति कहते हैं, और इन दो नियमों
 में से एक भी कोई नियम जिनमें संगत न हो सके, वे धर्म
 उपाधि कहते हैं। इन उपाधि नामी धर्मों के भी दो भेद हैं,
 एक वह जो वहुत पदार्थों से बना हो, जैसा कि "पशुत्व"
 इसमें रोम और रोमों की अधिकरणात्ता, पुच्छ, और पुच्छ
 की अधिकरणात्ता, ये सब पदार्थ मिले हुए हैं, तो पशुत्व
 धर्म बना है, अर्थात् "जिसकी शृङ्ख पर रोम उगे हों" उसे
 पशु कहते हैं, पशु के लक्षण से प्रतीत हुआ, कि रोम वा-
 ली पुच्छ का नाम पशुत्व है। ऐसे २ धर्मों को ग्रंथकार

लोग सार्वदोषाधि कहते हैं। और हमारे वे जिनका पूरा २
 वर्णन कुछ न हो सके; जैसा कि अधिकरणत्वात्, अवच्छे-
 दकतात्, इत्यादि धर्मोंका पूरा २ वर्णन अर्थात् लक्षण कु-
 छ नहीं हो सकता; ऐसे २ धर्मोंको सार्वदोषाधि कहते हैं।
 इन जातियों का वा उपाधियोंका कहीं तो त्व प्रत्यय से ज्ञा-
 न होता है; जैसा कि घटत्व, अभावत्व, आदि। और कहीं त-
 ल प्रत्यय से ज्ञान होता है; जैसा कि सत्ता, अन्यता आदि। औ-
 र कहीं २ एषत् प्रत्यय से भी बोध होता है; जैसा कि ब्राह्म-
 ण्य, सामानाधिकरण्य, आदि। और जाति का लक्षण यह
 है; कि जो धर्म नित्य हो, और समवाय संबंध से वद्धत पदा-
 र्थोंमें रहे, उसे जाति कहते हैं। जैसा कि घटत्व धर्म न उत्प-
 न्न होता है, और न नष्ट होता है; इससे नित्य है, और समवा-
 य संबंधसे सारे घटोंमें रहता है; इससे जाति है। और जो
 धर्मकेवल एक व्यक्तिमें ही रहे, उसे जाति नहीं कहना।
 किंतु उपाधि कहना, जैसा कि आकाशत्व, ईश्वरत्व आदि
 आकाशत्व केवल आकाशमें रहता है; और आकाश
 सब स्थानमें एक है; इससे आकाशत्व उपाधि है। उसी भां-
 ति ईश्वरत्व जिसमें रहता है, वह ईश्वर भी एक ही है, तो
 ईश्वरत्व भी उपाधि हुआ। और जो दो धर्म तत्त्व देशमें र-
 हें वे दोनों नहीं जाति कहा सकते; किंतु एक जाति और
 दूसरा उपाधि होता है। जैसा कि घटत्व और कलशत्व ये
 दोनों सारे घटोंमें ही रहते हैं; इसलिये जब घटत्व जाति
 है, तो कलशत्व नहीं जाति है। और जो ऐसे दो धर्म हों,
 कि एक धर्मसे मूल्य स्थानमें दूसरा धर्म रहे, और हमारे ध-

ममे शून्य स्थानमें यहिला धर्म रहे; और वे दोनों धर्म क
 हीं एकट्ठे रह जावें; वे दोनों धर्म उसी संकर दोषसे जाति
 नहीं हैं। जैसे भूतत्व और मूर्तत्व क्योंकि भूतत्व से शून्यम
 नमें मूर्तत्व और मूर्तत्व से शून्य आकाश में भूतत्व रहता है
 और शिथिली आदि चार द्वयों में ये दोनों धर्म एकट्ठे रहते हैं;
 इससे भूतत्व, मूर्तत्व ये दोनों जाति नहीं हैं। और जाति
 में जाति नहीं रहती, यदि जाति में जाती रहे तो उसमें भी
 जाति एक रहेगी; और उसमें भी एक जाति रहेगी तो क
 हीं भी न बहरने से अनवस्था हो जावेगी; इस दोषसे जा
 तिमें जाति नहीं माननी। तो सिद्ध हुआ, कि सामान्य में
 सामान्यत्व नहीं जाति, और परमाणुओं का परस्पर भेद
 सिद्ध करने के लिये विशेषणार्थ भिन्न पदार्थ माना है;
 परंतु जिस पदार्थ में जाति रहती है, वह जाति उस पदार्थ
 के अन्य पदार्थों से भेद करा देती है; इससे विशेषमें विशेष
 त्व जाति यदि माने, तो अन्य पदार्थों से यही जाति विशेष
 का भेद करा देवेगी, तो यह विशेष अन्य पदार्थों से य
 दि अपना भेद ही न करा सकेगा; तो परमाणुओं का भेद
 इसने कराना, यह बात सर्वथा असंभव के समान है।
 इससे यही जानना, कि विशेषमें विशेषत्व जाति नहीं है
 किंतु सावधानी पायि है; विशेष का लक्षण यह है कि जो अ
 न्य पदार्थों से अपना भेद आप सिद्ध करा देवे, उसे विशेष
 कहते हैं, यही अपने आपको और पदार्थों से आप ही
 भेद कराना, विशेषत्व कहा जाता है; और यह भी जानना,
 कि जाति वहां ही रहेगी, कि जो पदार्थ समवाय संबंध

से कहीं रहे, वा जिसमें समवाय संबंधसे कोई पदार्थ
 है, और समवाय, अभाव ये दो पदार्थ न तो समवाय सं-
 धसे कहीं रहते हैं; और न इनमें कोई पदार्थ समवाय
 संबंध से रहता है; इससे समवायत्व और अभावत्व ये
 दोनों जाति नहीं; किंतु उपाधि परंतु सखंडोपाधि है औ-
 र परमाणु आदि नित्य द्रव्योंमें चाहे रूप आदि गुण र-
 हते हैं; परंतु उनका परस्पर भेद रूपत्व आदि जातियें
 कराती हैं; इससे वे गुण भी परमाणुओं का परस्पर भे-
 द नहीं करा सकते। और रूपत्व आदि जातियें तो परमा-
 णुओंमें रहती ही नहीं हैं; तो उनका भेद क्या करावेगी
 और महत्व (बड़ेपरमाणु) के न होनेसे परमाणुओंका
 प्रत्यक्ष भी नहीं होता; कि प्रत्यक्षसे उनका भेद सिद्ध क-
 रें, इसलिये परमाणुओंका भेद सिद्ध करने के लिये
 विशेष नामी ऐसा एक भिन्न पदार्थ माना है; कि जो
 अपना भेद आप सिद्ध कर सके ॥ और इस ज्ञानमें वि-
 शेषण, विशेष्य की प्रतीति होती है; वहां विशेषण का
 विशेष्यसे संबंध भी अदृश्य प्रतीत होता है; जैसा कि
 यह दंडी मनुष्य है इस ज्ञानमें दंड विशेषण और मनुष्य
 विशेष्य है, और इन दोनों का संबंध संयोग है; यदि वह दं-
 ड समीप पड़ा भी रहे, पर वह मनुष्य उस दंड से छूए ना,
 तो 'यह दंडी मनुष्य है' ऐसी प्रतीति कभी नहीं होती
 किंतु छूने से ही ऐसी विशिष्टबुद्धि होती है; तो सिद्ध है
 आ, कि संबंधसे बिना विशिष्टबुद्धि कभी नहीं होती;
 और इसी भांति इस चट में नीलरूप है; इस प्रतीतिमें

नीलरूप विशेषण और चट विशेष्य है; इन दोनों का संबंध कोई अवश्य होना चाहिये। परंतु संयोग संबंध नहीं हो सकता, क्योंकि संयोग जिन दो पदार्थों का होता है, वह संयोग उन दोनों में रहता है; और यहां विशेषण तो गुण है और विशेष्य द्रव्य है, यदि इनका संयोग हो, तो वह इन दोनों में रहेगा, परंतु गुण आदि कौंसे गुण कोई नहीं रहता, इसलिये नीलरूप संयोग संबंध से कहीं भी नहीं रह सकता; तो चट में किस भांति रहेगा, और बिना किसी संबंध के "नीलरूपवान् चटः" यह विशिष्टबुद्धि कभी नहीं हो सकती, क्योंकि संबंधका सामान्य लक्षण यही है; "विशिष्टबुद्धिजनकत्वं" अर्थात् जिसके बिना विशिष्टबुद्धि कभी न हो, और जिससे विशिष्टबुद्धि हो, उसे संबंध कहते हैं। जैसा कि पीछे उपपन्न भी करआए हैं; कि जबतक पुरुषके साथ दंडका संयोग न हो, अर्थात् जबतक वह पुरुष दंडको हाथसे न पकड़ले; तबतक "दंडीपुरुषः" यह विशिष्टबुद्धि नहीं होती; और जब वह पुरुष हाथसे दंडको छूए तो उसी समय से दंडीपुरुषः यह विशिष्टबुद्धि होने लगती है। इससे सिद्ध हुआ, कि विशिष्टबुद्धि का नियामक संबंध ही है, परंतु नीलरूपवान् चटः यह विशिष्ट बुद्धि संयोग संबंध से नहीं होती; यह तो पीछे सिद्ध कर ही चुके हैं, यदि इस विशिष्टबुद्धि का नियामक स्वरूप संबंध माने, तो वह भी नहीं बनता, क्योंकि प्रतियोगी का स्वरूप मानो मे, अथवा अनुयोगी का। इसका खंडन करने के अर्थ प्रतियोगी और अनुयोगी का अर्थ खोलकर लिखते हैं; जिस संबंध

धसे जो पदार्थ रहे वह पदार्थ उस संबंधका प्रतियोगी कहा
 ताहै; अथवा वह पदार्थ उस संबंधसे आधेय होताहै, और
 जिस संबंध से कोई पदार्थ जिस स्थानमें रहे; वह स्थान
 उस संबंधका अनुयोगी होताहै; अथवा वह स्थान उस स
 वंधसे उस आधेय का आधार कहाताहै; तो स्वरूप संबंध
 यदि प्रतियोगी को कहें, तब छट पर आदि इतने पदार्थ आ
 धेय हैं, कि जिनकी संख्या भी नहीं मालूम होसकती, इस
 लिये असंख्य स्वरूप संबंधका मानना एक वितंडा के तु
 ल्य अप्रमाण है; इसी भांति आधार को स्वरूप संबंध माने
 तो छट पर आदि आधार भी इतने हैं, कि जिनकी संख्या
 नहीं होसकती, तो उसका मानना भी वितंडा के ही तुल्य
 है, इससे सिद्धांत यह निकला, कि सारे जगत् में एक सम
 वाय संबंध मानने से ही निर्वीह होजावे, तो जिसकी संख्या
 ही नहीं होसकती, ऐसे स्वरूप संबंधका मानना सर्वथा
 अयुक्त है। और प्रतियोगी अथवा अनुयोगीको स्वरूप
 संबंध मानने से यह एक बड़ा दोष पडताहै, कि प्रायः
 प्रतियोगी अथवा अनुयोगी अनित्य भी हैं, तो माने स्वरूप
 संबंधही अनित्य हुआ, इसलिये उसकी "उत्पत्ति विनाश
 धंस, प्रागभाव, अवयव (खंड) और अवयवोंके धंस, प्र
 गभाव" इत्यादि अनेक कल्पना करनी पड़ेगी; परंतु सारे
 जगत् में एक और नित्य समवाय संबंध मानने से निर्वीह
 हो जावे; तो ये सब कल्पना और इनके मूल स्वरूप संबंधका
 मानना सर्वथा अयुक्त और अप्रमाण है। तो इससे सिद्ध
 आ. कि "नीलरूपवान्छटः" यह विशिष्टबुद्धि स्वरूपसे

वंधमे भी नहीं हो सकती; और यदि तादात्म्य संबंधमें रूपवान् घटः” इसविधिष्टवृद्धि को कोई उपपन्न करे, तो सर्वथा अयुक्त जानना क्योंकि तादात्म्य संबंध अभेदमें ही होता है; परंतु घट और रूपमें बड़ा भेद है, कि घट तो द्रव्य है, और रूप गुण है, और घट वही बना रहता है, पाकर एक रूपका नाश होके अन्य रूप उत्पन्न हो जाता है; यदि रूप और घटमें अभेद होता, तो रूपके साथ घट भी अवश्य नाश होता। और यदि घटका भी नाश वहां मान ले, जैसा कि पीलपाकवादी अर्थात् जो कहते हैं, कि अग्नि के संयोगसे घटके अवयवोंमें किया उपजती है; उस क्रियासे अवयवोंको विभाग होजाता है; इस विभाग से असंयोगका नाश होजाता है, जो घटका असमवायिकारण था। परंतु यह नियम सारे जगत्में साक्षात् दीख पड़ता है, कि “असमवायि कारणके नाशसे सारे भावकार्योत्पत्ति नाश होजाता है” इसलिये उस संयोगके नाशसे घटका नाश होजाता है, इसी भांति कपाल, कपालिका, चतुरण्यक आदि द्वाणक तक सारे अवयवों का नाश होके केवल परमाणुओंमें ही पाक होकर अदृष्टविशेषके बलसे फिर द्वाणकसे आदि लेकर घटतक अवयवों बनजाते हैं। परंतु इस मतमें प्रत्यभिज्ञा सर्वथा विगड़जावेगी, जो कुम्हारकी होती है, कि यह वही मेरा नीलघट अदरक्त होगया है; और यदि उसका सजातीय घटमान के कठिन तासे प्रत्यभिज्ञाका निर्वीह करभी ले; तो यह बात लोगोंमें युक्तिसे सिद्ध नहीं हो सकती कि दंड, चक्र आदि सामग्रीसे

विना केवल अदृष्ट से परमाणुओं का कुछ बनजावे। और
 व्यायशास्त्रमें विना युक्तिके कोई पदार्थ नहीं माना जाता;
 इससे सिद्ध हुआ, कि रूप तादात्म्य संबंधसे रूपमें रहे भी
 परचटमें रूप समवाय संबंध सेही रहेगा। और कालिक
 अथवा दिक्कृत विशेषताता आदि साधारण संबंधोंसे रू-
 प चटमें रहता है, इसमें यद्यपि कोई विवाद नहीं; परंतु
 इन संबंधोंसे तो रूपवायुमें भी रहता है; और वायुका चत्त-
 से प्रत्यक्ष नहीं होता, और यह नियम यक्ता है, कि जिस स्थू-
 ल पदार्थमें रूप रहे, उसका चत्तसे अवश्य प्रत्यक्ष होता है
 इससे जाना गया, कि रूप आदि गुणोंका अपना असाधार-
 ण संबंध औरही है; कि जिस संबंधसे रूप पृथिवी जल
 और तेज इन तीनोंमेंही रहता है; और वायुमें नहीं रहता
 किंतु वायुमें उस संबंधसे स्पर्श रहता है, जिससे त्वाच प्र-
 त्यक्ष वायुका होता है, पृथिवी जल और तेज इन का त्वाच
 भी होता है, और चाक्षुष भी होता है, क्योंकि इनमें उस संवं-
 धसे रूप और स्पर्श ये दोनों रहते हैं, वह संबंध समवाय
 ही है। इन सब युक्तियों से सिद्ध हुआ, कि द्रव्य, गुण, कर्म
 सामान्य और विशेष ये पांच पदार्थ स्वरूप संबंधसे कहीं
 नहीं रहते, किंतु समवाय संबंधसे रहते हैं; इसीसे इन्हें स-
 मवायी कहते हैं। किस २ पदार्थमें कौन २ पदार्थ समवा-
 य संबंध से रहता है; इसका नियम बांधते हैं, अवयवोंमें
 अर्थात् खंडोंमें अवयवी अर्थात् समुदाय समवाय संवं-
 धसे रहता है; और द्रव्यों में गुण मूर्तों में कर्म, व्यक्ति में
 जाति और नित्य द्रव्यों में विशेष समवाय संबंधसे रहते

हैं। और अवयवी, अवयव, गुणद्रव्य, किया मूर्त, जाति,
 व्यक्ति, विशेष-नित्यद्रव्य इन्हें अयुतसिद्ध कहते हैं; अर्थात्
 ये सब एकट्ठे दो-कभी नहीं उत्पन्न होते, जैसे पहिले अ-
 वयव उत्पन्न हो लेते हैं, तो पीछे से अवयवी उत्पन्न होता
 है। ऐसा नहीं होसकता, कि अवयव और अवयवी एक
 ठे एक क्षणमेंही उत्पन्न होजावें, क्योंकि अवयवी का स-
 मवायि कारण अवयव है, और कारण वह होता है, जो
 नियम से पूर्व (कार्यकी उत्पत्तिसे पहिले) रहे; इसलिये
 पहिले अवयव अपनी कारण सामग्री से उत्पन्न होकर
 पीछेसे अपने कार्य अवयवी को उत्पन्न करेगा। इसी-
 भांति गुणोंका समवायिकारण द्रव्य पहिले अपनी का-
 रण सामग्रीसे उपजके पीछेसे अपने कार्य गुणोंको उप-
 जावे, और उत्पत्ति आदि कर्मोंके समवायिकारण मूर्त
 पहिले अपनी सामग्री से उत्पन्न होके पीछेसे अपने का-
 र्य कर्मोंको उपजाते हैं, और जातितो नित्य होनेसे सदाही
 बनी रहती है, घट पट आदि व्यक्तियों तो पीछेसे स्थिकाल
 में परमाणु आदि अपनी कारण सामग्रीसे उपजती हैं, औ-
 र विशेष भी चाहे नित्य है, तोभी उसका ज्ञान नित्यद्रव्योंमें
 अपने बुद्धिके उपजनेसे पीछेही होता है; इन सब युक्ति-
 योंसे सिद्ध हुआ, कि पूर्वाक्त दो-पदार्थ एकट्ठे एकक्षणमें
 नहीं उपजते; इसीसे ये सब अयुत सिद्ध कहाते हैं। इनसे
 अतिरिक्त किसी पदार्थोंमें समवाय संबंध नहीं होता, और
 समवाय, अभाव इन दोनोंका समवाय नहीं बनसकता;
 इसलिये स्वरूप माना है। जहां लाघव से निर्वाह होजावे।

अर्थात् लाघव करनेसे कोई दोष न पड़े, तो वहां गौरव करना अयुक्त होता है; परंतु यहां किसी लाघवसे निर्वह नहीं होता, इससे गौरव युक्त भी स्वरूप संबंध यहां माना है; क्योंकि समवाय संबंध का समवाय संबंध माने, तो अनवस्था लगेगी, इससे स्वरूप संबंध ही मानना । यहां कोई लोग आशंका करते हैं, समवाय संबंध का स्वरूप संबंध जो मानते हो, तो वह भी समवाय ही हुआ, तो अनवस्था लगी रही । इसका उत्तर एक तो यह है, कि यद्यपि समवाय और समवाय का स्वरूप एक ही है, तो भी समवायत्व और स्वरूपत्व के भेदसे अनवस्था का वारण करते हैं । और इससे उत्तर यह है, कि यदि समवाय संबंध का स्वरूप संबंध समवाय ही मानें, तो अनवस्था लगे; परंतु वह स्वरूप संबंध प्रतियोगी अथवा अनुयोगी का रूप मानने से कोई दोष नहीं लगता; और अभाव का भी समवाय संबंध नहीं बनता, क्योंकि समवाय संबंध नित्य होता है, तो जिस स्थानसे छूट उठा कर ले जावे, वहां ऐसा ज्ञान होता है, कि यहां छूट नहीं है, अर्थात् यहां छूट का अभाव है, और फिर वहां छूट ले आये, तो यह ज्ञान नहीं होता, कि “यहां छूट नहीं है” जब अभाव का समवाय संबंध माना, तो वहां अवश्य यह ज्ञान होना चाहिये, कि “यहां छूट नहीं है” चाहे छूट ले भी आये हैं, क्योंकि छूटाभाव का समवाय संबंध नित्य है, इसलिये उसे कोई हटा नहीं सकता; और यह सिद्ध कर आये हैं, संबंध होने पर कभी निशिष्टबुद्धि में चिलंब नहीं होता; और छूटाभाव भी नित्य है, इसलिये

चटके आनेसे वह भी नहीं हट सकता, यदि कोई कहे कि
 चटाभाव अनित्य है, चटके आनेसे वह नष्ट होगया, तो सं-
 बंध रहा भी, पर वह अभाव नहीं रहा, इससे यह विशिष्ट
 बुद्धि नही होगी, कि यहां चट नहीं है। इसका उत्तर यह है,
 कि लाचव से अत्यन्ताभाव सारे जगतमें एक माना हुआ
 है; अब उसे जब अनित्य माना, तो जहां चट नहीं अर्थात्
 चटात्यन्ताभाव है, फिर वहां चट ले आये, तो चटाभाव
 नष्ट होगया; तो और स्थानमें चट नहीं है, अर्थात् चटा-
 त्यन्ताभाव है, ऐसी प्रतीति नहीनी चाहिये, क्योंकि चटा-
 त्यन्ताभाव तो वहांही नष्ट होगया, तो नष्ट हुआ हुआ प-
 दार्थ कहीं नहीं रह सकता; इसलिये अभाव का भी सम-
 वाय संबंध नहीं हो सकता, किंतु अभाव का भी स्वरूप सं-
 बंध ही होता है। और समवाय संबंधका लक्षण नित्यत्वे-
 सति संबंधत्व है, अर्थात् जिसकी उत्पत्ति भी न हो, और
 नाश भी न हो, ऐसे संबंधको समवाय संबंध कहते हैं। यद्य-
 पि कोई स्वरूप संबंध भी ऐसा होता है, कि जिसकी उत्प-
 त्ति न हो और नाश भी न हो; परंतु वह गौण संबंध है, और
 समवाय संबंधके लक्षणमें तो मुख्य संबंधका निवेश है;
 अर्थात् जिसकी उत्पत्ति भी न हो, और नाश भी न हो, ऐसे
 मुख्य संबंधको समवाय संबंध कहते हैं। अब मुख्य सं-
 बंध और गौण संबंधका भेद प्रगट करते हैं; अर्थात् सं-
 बंध दो प्रकारका है, एक मुख्य और एक गौण। प्रतियो-
 गी और अनुयोगी ये दोनों संबंधी कहाते हैं, और जो सं-
 बंध संबंधियोंसे भिन्न संबंधियोंमें रहे, उसे मुख्य संबंध

कहते हैं, और उससे भिन्न संबंध गौण संबंध कहा जाता है।
 जैसा कि समवाय संबंध से घटकपालों में रहता है, इस
 समवाय का प्रतियोगी घट और अनुयोगी कपाल है; इन
 दोनों से समवाय संबंध भिन्न है; और घटका समवाय क-
 पालों में रहता है, तो मानों संबंधियों में ही रहा; इससे समवा-
 य संबंध मुख्य संबंध हुआ। यद्यपि संयोग आदि और भी
 मुख्य संबंध हैं, परंतु वे सब अनित्य हैं; नित्य मुख्य संब-
 ध केवल समवाय ही है। और स्वरूप संबंध तो गौण संब-
 ध है, क्योंकि चाहे वह संबंधियों में ही रहता है, पर संब-
 धियों से भिन्न नहीं है, किंतु प्रतियोगी अथवा अनुयोगी
 वह संबंध कहा जाता है; जैसा कि इस देश में घट नहीं, अर्थात्
 घटका अभाव यहां स्वरूप संबंध से है, इस स्वरूप संबंध
 का प्रतियोगी घटाभाव और अनुयोगी यह देश है; और
 अभाव निरूपण में यह बात स्पष्ट लायी जावेगी, कि घ-
 टाभाववान् अयं देशः इस ज्ञान के समकाल में वर्तमान जो
 घटाभाववान् देश यही घटाभाव का स्वरूप संबंध है; तो
 मानों यहां अनुयोगी का नाम स्वरूप संबंध हुआ। संबंधि-
 यों से भिन्न नहीं, इससे यह गौण संबंध है। यहां कई लोग
 ऐसी आशंका करते हैं, कि समवाय संबंध सारे जगत् में ए-
 क और नित्य माना है; और गुण सब समवाय संबंध से द्र-
 व्यों में रहते हैं, और जिस वस्तु का संबंध जिस पदार्थ में र-
 है, उस पदार्थ में उस वस्तु की विशिष्ट बुद्धि हो जाती है; और
 स्पर्श गुण समवाय संबंध से वायु में रहता है, तो मानों श्री-
 स्पर्शका समवाय वायु में रह गया; परंतु स्पर्शका समवाय

और रूपका समवाय एकही है, तो स्पर्शका समवायका
 रूपका समवायही वायुमें रहा; इसलिये स्पर्शवान् वायुः
 इसकी नाई रूपवान् वायुः यह रूपकी विशिष्टबुद्धि भी
 वायुमें होनी चाहिये अर्थात् वायुकाभी चक्षुसे प्रत्यक्ष
 होना चाहिये; और इसीरीति यहभी आशंका करते हैं,
 कि एक चट जो पहिले प्रणाम है, तो नीलरूपका सम-
 वाय संबंध उसमें रहा, फिर वह पाक (अग्निके संयोग) में
 रक्त होगया, तो उस रक्तताके समय उसे नील कोई नहीं
 कहता; सो नीलभी कहना चाहिये, रक्तरूपके आनेमें
 नीलरूपका समवाय तो नहीं हट सकता, क्योंकि समवा-
 य संबंध नित्य है, तो रक्तताके समय रक्तरूपवान् चटः इस-
 की नाई नीलरूपवान् चटः यह नीलरूप की विशिष्टबुद्धि
 भी रक्तचटमें होनी चाहिये। इन आशंकाओंका उत्तर इस
 भांति किया करते हैं, कि केवल संबंधही विशिष्टबुद्धि-
 का नियामक नहीं होता; किंतु जबतक वह वस्तु और
 उस वस्तुका संबंध ये दोनों जहां रहें, वहां उस वस्तुकी त-
 वतक विशिष्टबुद्धि होती है; तो वायुमें रूपका समवाय
 चाहे रहा भी, परंतु रूपनहीं रहा, इसमें रूपवान् वायुः य-
 ह विशिष्टबुद्धि कभी न होगी; किंतु स्पर्श और स्पर्शका
 समवाय ये दोनों वायुमें रहते हैं, इसलिये स्पर्शवान् यह
 स्पर्शकी विशिष्टबुद्धि वायुमें बिना किसी विवादसे ही हो
 जाती है; इसी भांति नीलचटमें जबतक नीलरूप और नी-
 ल रूपका समवाय ये दोनों बने हैं, तबतक तो नीलरूपवा-
 न् चटः इस विशिष्टबुद्धिके होनेमें कुछ विवाद नही है,

और रक्त रश्मि में तो नीलरूप ही नष्ट होगया, तो नील-
 रूपवान् चटः यह विशिष्टबुद्धि कहाँ से होगी, किंतु उस
 समय रक्तरूप और रक्त रूप का समवाय संबंध ये दोनों ध-
 र्मे हैं, इसलिये रक्त रूपवान् चटः यह विशिष्टबुद्धि उस
 समय अवश्य होगी; इसी रीति सब दोष हटाकर सारे ज-
 गत् में लाञ्छन से समवाय संबंध एक नित्य मुख्य संबंध
 माना है ॥ और पदार्थ का न होना अभाव कहा जाता है, जै-
 सा कि यहाँ चट नहीं है, अर्थात् चट का अभाव यहाँ है;
 लक्षण इसका भावभिन्नत्व अर्थात् भाव से भिन्न पदार्थ
 अभाव होता है, इसमें कोई लोग ऐसी आशंका करते हैं
 कि अभाव पदार्थ के जानने वाले अभाव का लक्षण
 करते हैं; और उस लक्षण में भेद का निवेश किया है, परं-
 तु अभाव पदार्थ के जानने बिना भेद पदार्थ का जानना
 सर्वथा विरुद्ध है; क्योंकि सामान्य ज्ञान से बिना विशेषज्ञा-
 न कभी नहीं होता, जैसा कि साधारण चट पदार्थ के जानने
 बिना उसके विशेष भेदों का जानना कि यह नील चट है,
 अथवा पीत चट है, सर्वथा बुद्धि से विरुद्ध है; तो अभाव
 पदार्थ के जानने वाले भेद (अन्योन्याभाव) के द्वारा अभा-
 व का लक्षण किसी रीति भी युक्ति से सिद्ध नहीं हो, सक-
 ता । इसका उत्तर ऐसे करते हैं, कि यद्यपि अन्योन्याभा-
 व भी एक अभाव का ही भेद है, परंतु अन्योन्याभावत्वं
 अखंडोपाधि है, अर्थात् इसका कुछ लक्षण नहीं हो स-
 कता, कि जिसके बनाने में अभाव की अपेक्षा पड़ जाने-
 से अन्योन्याग्रय दोष लग जावे; इसलिये अभाव के

लक्षण में भेद का निवेश करने से भी कुछ दोष नहीं आता, मानों भाव भिन्नत्व अभाव का लक्षण उत्तम है; और कई लोग ऐसे भी अभाव का लक्षण करते हैं, कि "प्रतियोगिता नाधीनज्ञानविषयत्वं" अर्थात् प्रतियोगी के ज्ञान से जिसका ज्ञान हो, उसे अभाव कहते हैं; क्योंकि अभाव (न होना) उसी वस्तु का जाना जाता है, कि यहिले जिस वस्तु को भली भांति जान लें; जैसा कि यह चट है, इस रीति चट को यहिले भली भांति जान लें, तो पीछे से ऐसा मालूम होता है; कि चट यहां है, और यहां नहीं अर्थात् यहां चट का अभाव है; तो प्रतियोगी के अर्थात् चट के ज्ञान से चटाभाव का ज्ञान हुआ, लक्षण समन्वय होगया; इसीसे शश के सींग का अभाव नहीं मानते, कि शश का सींग नहीं, इससे उसका ज्ञान नहीं, तो मानों प्रतियोगी का ज्ञान ही नहीं, कि जिससे अभाव का ज्ञान हो, और जिसका अभाव हो उसे प्रतियोगी कहते हैं, इस लिये यह लक्षण भी भाव भिन्नत्व से उत्तम नहीं है; क्योंकि उसमें तो भेदत्व आवंडोपाधिमान कर निर्वाह कर भी लिया, परंतु इस लक्षण में अभाव के ज्ञान बिना जिसका ज्ञान कभी न हो सके, ऐसे प्रतियोगी का निवेश किया है; तो वही अन्योन्याश्रय दोष यहां भी लगा। और संसर्गाभाव का लक्षण "अन्योन्याभाव भिन्नाभावत्व" है, अर्थात् अन्योन्याभाव से भिन्न जो अभाव उसे संसर्गाभाव कहते हैं; समन्वय इस रीति करना, कि अन्योन्याभाव यद्यपि अभाव तो है, परंतु अन्योन्याभाव से भिन्न नहीं; क्योंकि

अपने में अपना भेद कभी नहीं रहता; और छट आदि
 पदार्थ यद्यपि अन्योन्याभाव से भिन्न तो हैं, परंतु वे अभा-
 व नहीं भाव हैं, किंतु अन्योन्याभाव से भिन्न अभाव प्राप्ता-
 भाव, धूस और अत्यंताभाव ये तीनों हैं; इसलिये इन्हीं ती-
 नोंको संसर्गाभाव कहेंगे। और अन्योन्याभाव का ल-
 द्वांग “तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्व”
 है, तादात्म्य अभेदको कहते हैं। और यह एक युक्तिसिद्ध
 नियम है; कि जो वस्तु जिस संबंध से जहां न रहे, उस संबंध
 से जिस अभावका प्रतियोगी के साथ विरोध है, ऐसा उस
 वस्तु का अभाव स्वरूप संबंध से वहां अवश्य रहेगा। जै-
 सा कि छट समवाय संबंध से अपने अवयवों कपालोंमें
 रहता है, और भूतलमें संयोग संबंध से छट रहे, भी परं-
 तु समवाय संबंधसे नहीं रहता; इसलिये समवाय संब-
 ध से छट के साथ जिसका विरोध है ऐसा छटका अभाव स्-
 रूप संबंधसे भूतलमें अवश्य रहेगा; और एकदैक देशा-
 दमित्वको विरोध कहते हैं, अर्थात् एक समय एक स्थान
 में न रहना विरोध कहा जाता है; जैसा कि जिस देशमें छट ज-
 बतक रहे, तब छटाभाव वहां कभी नहीं रहता; प्रकृतमें
 अभेद संबंधसे छट रमेंही रहता है, पट आदिकोंमें नहीं र-
 हता, इसलिये अभेद संबंधसे छट के साथ है, विरोध जि-
 सका ऐसा छटका अभाव जिसे नैयायिक लोग “अभेद
 संबंधावच्छिन्नप्रतियोगिताक छटाभाव” भी कहते हैं;
 ऐसा छटभेद पट आदि पदार्थोंमें रहेगा; परंतु इस ल-
 द्वांगमें एकतो यह दोष है, कि भेद की प्रतियोगिता विरो

धिता) में संबंधा वद्विन्नत्व माननेमें प्रमाण कोई नहीं गि-
 लता; और दूसरा यह दोष है, कि तादात्म्य संबंध वृत्त्यनि-
 यामक संबंध है; ऐसे संबंधोंसे पदार्थ कहीं वर्तमान नहीं
 होता, किंतु संबंधी मात्र होता है, तो विशेष इस संबंध से
 कैसे होगा; क्योंकि ग्रंथकारोंने वृत्ति नियामक संबंध
 (अर्थात् जिन संबंधोंसे पदार्थ वर्तमान कहाते हैं) संयो-
 ग, समवाय, स्वरूप और कालिक इतनेही कहे हैं; और
 कोई आचार्य विषयता को भी इनमें गिनते हैं; इनसे
 भिन्न सारे संबंध वृत्तिता के नियामक नहीं होते; किंतु इ-
 न संबंधों से संबंधिता मात्र होती है, और तीसरा दोष य-
 ह है, कि अन्योन्याभाव जिसे भेद भी कहते हैं; इसके ल-
 गाने में ऐसे अभेद संबंध का निवेश है, कि जो भेद पदार्थ के
 जाने बिना कभी नहीं जाना जाता। इन सब दोषोंसे अन्यो-
 न्याभावत्व (भेदत्व) अखंडोपाधि माना है, क्योंकि इसकी
 निरुक्ति कुछ नहीं हो सकती। और धंस जिसे नाश भी क-
 हते हैं, इसीसे अभ्युत्पत्ति (या) यह व्यवहार होता है; जैसा कि
 चट जब तक बना है; तब तक यह कोई नहीं कहता, कि
 चट या, किंतु सब यही कहते हैं, कि चट है, परंतु जब उ-
 स चट का धंस (नाश) हुआ, तो उसी समयसे सब लोग
 कहने लगते हैं, कि चट या, अब नहीं है, किंतु उसका
 धंस अब है; और यह धंस ऐसा अभाव माना है, कि नि-
 सकी उत्पत्ति तो होती है; और नाश कभी नहीं होता, क्यो-
 कि जिस वस्तु का नाश दो चरी पहिले हो चुका है, और जि-
 सका नाश चार युग पहिले हो चुका है; सबमें (या) यह

व्यवहार एक साही है, जैसा कि रामचंद्र थे, अथवा महा-
 राज रणजीतसिंह थे, वा कङ्क के मरे हुए रामनारायणजी
 थे, इन सबोंमें समय का तो बड़ा अंतर है, परंतु (ये) इस व-
 द्यारमें कोई अंतर नहीं; इससे सिद्ध हुआ, कि ये इस प्र-
 तीति का नियामक धंस उत्पन्न तो होता है, क्योंकि उस व-
 स्त्व के होते : थी, यह व्यवहार नहीं होता; पर इस धंस का
 नाश नहीं होता; अर्थात् धंस का धंस नहीं होता; और ल-
 दगा धंस का जन्माभाव है, अर्थात् उत्पन्न होने वाले अ-
 भाव को धंस कहते हैं; समन्वय इसी रीति से करना, कि
 चट आदि पदार्थ यद्यपि जन्म हैं, परंतु वे अभाव नहीं हैं;
 भाव हैं, और अत्यन्ताभाव आदि यद्यपि अभाव तो हैं, पर-
 त वे जन्म नहीं हैं; किंतु जन्म अभाव धंस ही है; कि जिस-
 से अभूत (या) यह प्रतीति होती है वही धंस जानना।
 उत्पत्ति से पूर्व वस्तु का न होना, प्रागभाव कहा जाता है; और
 प्रागभाव की सिद्धि में प्राचीनों का यह सिद्धांत है; कि चट-
 की उत्पत्ति से अनंतर दंड, चक्र, कुलाल और कपाल आ-
 दि सारे कारण वर्तमान भी हैं; परंतु उस कपाल में चट
 फिर कभी नहीं उपजता, इससे सिद्ध होता है, कि चट का
 प्रागभाव भी चट का कारण है; क्योंकि जिस प्रागभाव
 नामी कारण के नाश हो जाने से सामग्री बिगड़ जाती है,
 इसलिये दूसरी वेर चट कभी नहीं उपजता; इससे सिद्धा-
 त यह निकला, कि एक कपाल में दूसरी वेर चट की उत्प-
 ति हटाने के लिये प्रागभाव अवश्य मानना चाहिये; इ-
 समें कोई ऐसी आशंका करते हैं, कि जहां उत्पत्ति से प-

हिले समवाय संबंधावच्छिन्न प्रतियोगिताक द्रव्य सामान्याभाव रहे, वहांही दूसरे क्षणमें समवाय संबंधसे द्रव्य उपजता है; और जिस कपालमें एक बेर घट उत्पन्न हुआ, उस कपालमें वही घट समवाय संबंधसे रहता है; उपरका द्रव्यसामान्याभाव कभी नहीं रहेगा, इसलिये कारण के नहोने से दूसरी बेर घट कभी नहीं उपजेगा; फिर प्रागभाव मानना व्यर्थ है, और हमने जो द्रव्याभावकारण माना है, वह तो अत्यन्ताभाव है; और घट उपजता है, इसी भांति घटका धूस उपजा है; यह धूसकी जैसे साक्षात् प्रतीति होती है, ऐसे प्रागभावकी प्रतीति भी कहीं नहीं होती, फिर प्रागभावकाहे को मानना। इसका उत्तर कोई यूं भी देते हैं, कि द्रव्याभावको जो कारण मानेब्रह्म; तो उस द्रव्य के समान कालमें होने वाले धूसका अभाव क्यों नहीं कारण है; इन दोनों में से एकही कारण है, यह बात किसी पक्की युक्तिसे नहीं सिद्ध हो सकती; किंतु दोनों कारण माने जावेंगे, इसलिये दो कारण माननेकी अपेक्षा एक प्रागभावको कारण माननेसे बड़ा लाभ है; परंतु यह उत्तर ठीक नहीं प्रतीति होता, क्योंकि प्रागभावको कारण मानने से तभी लाभ होता है, जेकभी एक कोई प्रागभावही कारण हो सके; परंतु उसमें भी विवाद है; कि घटकी उत्पत्ति में घटका प्रागभावही कारण मानेंगे, और इसमें क्या युक्ति है; कि घटके समान कालमें उपजने वाले और पदार्थका प्रागभाव नहीं कारण है; किंतु उस समय में उपजने वाले सारे पदार्थोंके प्रागभाव कारण मानने पड़ेंगे,

तो लाजव कुछ नहीं, फिर प्रागभाव मानना व्यर्थ है। प्रा-
 चीन लोग इसका उत्तर ऐसे करते हैं, हजार तंत जिस पटके
 समवायिकारण हैं, और तंतओंमें उस पट की उत्पत्ति होने
 केलिये उन सारे तंतओंको पृथक् कारण मानेंगे, इन
 हजारों पदार्थोंको कारण माननेकी अपेक्षा एक प्रागभा-
 वको कारण माननेमें बहुत लाजव है; और उन तंतओं
 सेभिन्न तंतओंमें प्रागभावके नहोनेसेही वह पट नहीं
 उपजेगा, और यदि ऐसा कहें, कि प्रागभाव तो प्रत्येक तं-
 तमें भी रहता है, तो सहस्र तंतमें उपजने वाला पट दो च-
 १ तंतओंमें उत्पन्न होजावे, इसलिये सबसे पिछले तंत-
 का संयोग विशेष करके कारण मानेंगे, तो और तंतओं
 में पिछले तंतका संयोग न रहने सेही पट नहीं उपजेगा,
 फिर प्रागभावकाहेको मानना। और अंतके तंतका सं-
 योग कालिक संबंधसे सारे तंतओंमें रहता है, तो दो ती-
 न तंतओंमें पटकी उत्पत्ति नहीं हट सकती; इसलिये स-
 बसे पिछले तंतका संयोग समवाय संबंधसे पटका का-
 रण अवश्य मानना पड़ेगा; परंतु समवाय संबंधसे वह
 संयोग और तंतओंमें रहताही नहीं, फिर प्रागभाव मानना
 व्यर्थ है। इसका उत्तर यह है, कि हजार तंत जिस पटके
 समवायिकारण हैं, वह पट उन सारे तंतओंमें उपजता
 है; अब सबसे पिछले तंतमेंही उपजना चाहिये; औरोंमें
 नउपजे, क्योंकि सबसे पिछले तंतका संयोग समवाय
 संबंधसे पिछले तंतमेंही रहेगा, औरोंमें कभी नहीं रहे-
 गा; इसलिये पिछले तंतका संयोग कालिक संबंध से

अवश्यकारण मानना पड़ेगा, परंतु कालिक संबंध से वह
 संयोग उन तंतुओं से भिन्न तंतुओं में भी रहता है; तो उनमें भी
 वह पर उपजना चाहिये। इससे सिद्धांत यह निकला कि
 पिछले तंतु का संयोग जे कभी समवाय संबंध से कार-
 ण माना जावे, तो केवल अंत का और उसके समीप का
 ये दो तंतु ही कारण होने चाहिये; और पहिले तंतुओं में
 से कोई भी कारण नहीं होना चाहिये; क्योंकि वह संयोग उ-
 ही दो तंतुओं में समवाय संबंध से रहता है, इसलिये पिछले
 तंतु का संयोग कालिक संबंध से ही पट का कारण मान-
 ना चाहिये यह संयोग कालिक संबंध से इतर तंतुओं में रह-
 ता है, तो भी उस पट का प्रागभाव उनमें नहीं है; इससे वह
 पट उनमें नहीं उपजेगा, इसीति दोष हटाने के लिये प्र-
 गभाव अवश्य मानना चाहिये। परंतु चट के प्रागभाव
 का चट के साथ विरोध मानने में कोई युक्ति नहीं है; और
 भविष्यति (होगा) यह प्रतीति प्रागभाव से ही होती है;
 यह प्रागभाव ऐसा माना है, कि जिसका नाश तो होता है,
 परंतु उत्पत्ति जिसकी नहीं होती। क्योंकि दो चटों से अनं-
 तर जो वस्तु उत्पन्न होगी, अथवा चारयुगों से अनंतर जो
 वस्तु उत्पन्न होगी; भविष्यति (होगा) यह व्यवहार सबसे
 तत्त्व ही होगा। और प्रागभाव का लक्षण विनाशप्रभा-
 वत्व है, अर्थात् जिसका नाश हो ऐसे अभाव को प्रागभा-
 व कहते हैं; समन्वय इसीति करना कि चट आदि पदार्थ
 का नाश तो यद्यपि होता है, परंतु वे पदार्थ अभाव नहीं
 हैं; और धूम आदि यद्यपि अभाव तो हैं; परंतु उनका

नाश नहीं होता; किंतु जिसका नाश हो जावे, ऐसा अभाव प्रागभाव ही होता है; इस प्रागभाव की उत्पत्ति नहीं होती, अर्थात् प्रागभावका प्रागभाव नहीं होता। पदार्थ की उत्पत्ति से पहिले, पदार्थके नाशसे अनंतर और पदार्थकी वर्तमान अवस्थामें, भी उस पदार्थके शून्य देशमें इन तीनों समयोंमें रहने वाले संसर्गाभाव को अत्यंताभाव कहते हैं; इसी लक्षणको संस्कृतमें “नित्यसंसर्गाभावत्वं” कहते हैं, समन्वय इसरीतिकरना कि छट आदि पदार्थ तो इन तीन कालोंमें न रहते हैं और न अभाव हैं; और आकाश आदि नित्य पदार्थ यद्यपि कई वस्तुओंके पूर्वात्त तीनों समयोंमें रहते हैं, परंतु वे अभाव नहीं हैं, और अन्योन्याभाव (भेद) यद्यपि अभाव भी है, और उक्त तीन समयोंमें भी रहता है; परंतु वह संसर्गाभाव नहीं है। और धूस यद्यपि संसर्गाभाव भी है, परंतु उक्त तीन समयोंमें से पदार्थके नाशसे अनंतर तो रहता है; परंतु उत्पत्ति से पूर्व और वर्तमान अवस्थामें नहीं रहता। इसी भांति प्रागभाव यद्यपि संसर्गाभाव भी है, परंतु उक्त तीन समयोंमें से पदार्थ की उत्पत्ति से पहिले तो रहता है, वर्तमान अवस्थामें और नाश से पीछे नहीं रहता। किंतु उक्त तीनों समयोंमें जो रहे, ऐसा संसर्गाभाव अत्यंताभाव ही होता है; यहां कई लोग ऐसी आशंका करते हैं, कि अत्यंताभाव जब नित्य है, तो जिस देशमें छट पड़ा हुआ है, वहां भी यह छटात्यंताभाव अवश्य रहना चाहिये, क्योंकि छटके होनेसे छटका अत्यंताभाव कभी दूर नहीं सकता,

जिससे नित्य माना है; इस आशंका का उत्तर यह है; कि
 जिस देश में छट है, वहां नित्य होनेसे दृढाभाव हो भी; परंतु
 दृढाभाव की विशिष्टबुद्धि वहां कभी नहीं होगी, क्योंकि
 विशिष्टबुद्धि वहां ही होती है; जहां वह वस्तु भी रहे, और
 उस वस्तु का संबंध भी रहे; और जहां छट है, वहां दृढा-
 भाव का स्वरूप संबंध नहीं है, इसीसे विशिष्टबुद्धि नहीं
 होती; क्योंकि दृढाभाववान् अयं देशः (इस देश में छट
 नहीं है) इस ज्ञान के तत्प समय में वह देश दृढाभाव का
 स्वरूप संबंध है, कि जिसमें छट नहीं है; और जिस दे-
 श में छट पड़ा है, वहां ऐसी बुद्धि कभी नहीं होती, कि यहां
 छट नहीं है; क्योंकि जहां छट का निश्चय हो, वहां दृढा-
 भाव की बुद्धि कभी नहीं होती, यह स्वयंसिद्ध पीछे हेतु
 भासों के निरूपण में लिख आये हैं; परंतु भूतल में सं-
 योग संबंध से छट का निश्चय रहे भी, तो भूतल में सम-
 वाय संबंध से छट नहीं है, ऐसी समवाय संबंध से दृढाभा-
 व की बुद्धि हो ही जाती है; इसी भांति समवाय संबंध से
 कपालों में छट का निश्चय भी होता है, और कपालों में
 संयोग संबंध से छट नहीं है; ऐसी दृढाभाव की बुद्धि भी
 हो जाती है; और इसी रीति छट का दृढाभाव के साथ
 जो विरोध (एक स्थान में न रहना) माना है, यह भी न-
 ही बनता, क्योंकि भूतल में संयोग संबंध से तो छट रहता
 है, और समवाय संबंध से छट नहीं रहता, अर्थात् दृढा-
 भाव भी रहता है; इसी भांति कपालों में समवाय सं-
 वंध से छट रहता है, परंतु संयोग संबंध से नहीं रहता।

अर्थात् उसका अभाव रह गया; निदान जहां कोई वस्तु
 किसी एक संबंध से रहेगी, तो अन्य संबंध से वह न रहेगी,
 अर्थात् उसका अभाव भी वहां रहेगा; तो विरोध (एक दे-
 श में न रहना) किस रीति बनें; क्योंकि वह वस्तु और उस
 वस्तु का अभाव दोनों एक स्थान में रह ही गये। इस लि-
 ये ऐसे विरोध मानते हैं, कि जो वस्तु जिस संबंध से जहां
 रहे, वहां उस संबंध से वह वस्तु नहीं है; ऐसी अभाव की
 बुद्धि कभी नहीं होगी; जैसा कि जिस भूतल में संयोग संब-
 ध से चूट है, वहां ऐसी चूटाभाव की बुद्धि कभी नहीं होगी,
 कि यहां संयोग संबंध से चूट नहीं है; इसी चूटाभाव को
 संस्कृत में "संयोग संवंधावच्छिन्नप्रतियोगिताकचूटाभा-
 व" कहते हैं, अर्थात् जिसका चूटके साथ संयोग संब-
 ध से विरोध है, कि जहां वह अभाव रहता है, वहां संयोग
 संबंध से चूट को नहीं रहने देता, कि वह अभाव कपा-
 लों में सर्वदा रहता है, इसीसे कपालों में चूट संयोग संब-
 ध से कभी नहीं रहता; इसी भांति समवाय संबंध से चू-
 ट कपालों में रहता है, इसलिये समवाय संवंधावच्छि-
 न्नप्रतियोगिताक चूटाभाव अर्थात् समवाय संबंध से चू-
 टके साथ जिसका विरोध है, वह चूटाभाव कपालों में
 कभी नहीं रहता; ऐसे ही जहां यह निश्चय होवे, कि य-
 ह संयोग संबंध से चूट है; वहां ऐसी बुद्धि कभी नहीं
 होती, कि यहां संयोग संबंध से चूट नहीं अर्थात् संयो-
 ग संवंधावच्छिन्न प्रतियोगिताक चूटाभाव यहां है; इ-
 सप्रतिव्याप्रतिबंधकभाव और विरोध की सिद्धि के-

लिये अत्यन्ताभावका प्रतियोगीके साथ विरोध अवश्य
 किसी संबंधसे मानना; इसी संबंध के संस्कृतमें प्रतियो
 गितावच्छेदक संबंध अर्थात् विरोधिता का का विरोधक
 नियामक संबंध कहते हैं; परंतु धंस और प्रागभावका
 किसीसे विरोध नहीं, इसलिये इनका प्रतियोगितावच्छे
 दक संबंध कोई नहीं मानना; क्योंकि धंसके समय तो च
 टका नाश हो चुका है, और प्रागभावके समय चट उत्प
 न्नी नहीं हुआ; इसलिये चटके रहनेकी शंका भी वहां
 नहीं हो सकती, तो विरोध मानना व्यर्थ है; और चट धं
 सके निश्चय से चटकी अनुमिति कपालमें भाष्यका
 रनेभी शेषवत् अनुमानके उदाहरणमें प्रमाणकी है,
 जैसा कपालं चटवत् चटधंसात्; इसलिये धंस और
 प्रागभावके निश्चय से प्रतिबंधप्रतिबंधकभाव भी
 नहीं बनता, इसलिये धंस और प्रागभाव की प्रतियो
 गिता में संबंधावच्छिन्नत्व नहीं मानना; इसी रीति जहं
 चट रहता है, वहां चटका भेद भी रह जाता है; अर्थात्
 वह देश चट नहीं होता, किंतु चटसे भिन्न होता है; इस
 से अत्योत्पाभावका भी प्रतियोगीके साथ विरोध न
 हीं है, और जहां ऐसा निश्चय हो, कि यह चट नहीं, अ
 र्थात् यह चटसे भिन्न है; तो भी यहां चट है, इस ज्ञान
 का बाध (निषेध) कभी नहीं होता; इसलिये भेदका
 निश्चय किसी ज्ञान का प्रतिबंधक नहीं हुआ, इससे भे
 दकी प्रतियोगितामें भी संबंधावच्छिन्नत्व मानना व्य
 र्थ है; और जहां ऐसा निश्चय हो कि यहां संयोग संबं

यसे देशांतरीय चट नहीं है, अर्थात् संयोग संबंधव-
 च्छिन्न प्रतियोगिताक देशांतरीय चटाभाव यहां है; इस-
 से यह प्रतिबंध प्रतिबंधभाव विगड़ गया, कि जहां जि-
 स संबंधसे चटका निश्चय हो, वहां ऐसे चटाभावका
 निश्चय नहीं होता; कि जिसका चटके साथ उसी संब-
 धसे विरोध हो, उस आशंका का उत्तर इस भांति कर-
 ते हैं, कि जहां चटका निश्चय हो, कि यहां चट है, तो व-
 हां चट सामान्याभावकी वृद्धि नहीं होती; अथवा ज-
 हां चट सामान्याभाव का निश्चय हो, कि यहां कोई ए-
 क भी चट नहीं है, तो वहां ऐसी वृद्धि कभी नहीं होगी
 कि यहां चट है; इस चट सामान्याभाव को संस्कृत में
 चटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक चटाभाव भी कहते हैं
 अर्थात् चटत्व जिसकी विरोधिता का नियम बांधता-
 है, ऐसे अभाव को चट सामान्याभाव कहते हैं। कि च-
 टत्व जिस २ में रहता है, उन सारे चटोंमेंसे एक भी जहां
 रहेगा, वहां यह चट सामान्याभाव कभी नहीं रहेगा
 और देशांतरीय चटाभाव की विरोधिता का नियमक
 तो देशांतरीय चटत्व है, अर्थात् इस अभाव का केवल
 देशांतरीय चटसे ही विरोध है, अन्य चटों से विरोध न-
 ही है। और चट सामान्याभावका तो सारे चटोंसे विरो-
 ध है, इस विरोध्यविरोधक भावसे सिद्ध हुआ कि अ-
 तन्ताभावकी प्रतियोगितामें सामान्यधर्मावच्छिन्न-
 त्व भी अवश्य मानना, और धंस प्रागभावका प्रतिबंध
 प्रतिबंधक भाव ही नहीं होता, तो विना प्रयोजन के

इनकी प्रतियोगिताओंमें सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व भी
 नहीं मानना; परंतु अन्योन्याभाव (भेद) की प्रतियोगि-
 तामें सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व अवश्यमानना पड़ता
 है; क्योंकि नीलोद्यटो द्युटादयः । अर्थात् नीलद्युट द्यु-
 ट नहीं है ऐसी प्रतीति कभी नहीं होती, यदि सामान्यध-
 र्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद नमानें तो, द्युट है प्रती-
 योगी जिसका ऐसा भेद अर्थात् किसी एक द्युटका
 भेद क्या पीतद्युट का भेद नीलद्युटमें रह गया; तो नील
 द्युट द्युटसे भिन्न है, क्या द्युट नहीं है, यह प्रतीति भी हो-
 नी चाहिये; परंतु सिद्धांतमें यह प्रतीति कभी नहीं होती,
 इसलिये सामान्यधर्म से अन्योन्याभाव (भेद) की प्र-
 तियोगिता (विरोधिता) अवश्यमाननी । प्रकृतमें द्यु-
 टत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद अर्थात् जिस अभा-
 वका विरोधद्युटत्व से नियत है, कि जहां द्युटत्व रहे, व-
 हें जो भेद न रहे, ऐसा द्युट भेद नीलद्युटमें क्या किसी
 एक द्युटमें भी न रहेगा; क्योंकि सारे द्युटोंमें इसका विये-
 थी द्युटत्व ही रहता है, किंतु द्युटसे अतिरिक्त पद आदि
 सारे परार्थोंमें यह भेद रहेगा, जिससे वहां द्युटत्व नहीं
 रहता; और पीतद्युटभेद तो द्युटत्वावच्छिन्नप्रतियोगि-
 ताक भेद नहीं है, अर्थात् इस भेदकी विरोधिताका नि-
 र्यामक द्युटत्व नहीं हो सकता; क्योंकि रक्तद्युट अथवा
 नीलद्युटमें द्युटत्व और पीतद्युट भेद, यह दोनों रह जा-
 दें; परंतु विरोधी दो परार्थ एक स्थानमें कभी नहीं रह-
 ते, किंतु पीतद्युटत्वसे इस भेदका विरोध जानना; जि-

ससे पीतचट में पीतचट भेद कभी नहीं रहता। और यह
 तो नियम पीछे अनुमान खंड में लिख ही आये हैं, कि भेद
 का प्रतियोगितावच्छेदक के साथ विरोध होता है। और प्रा-
 चीन नैयामिकों का यह मत है, कि अत्यंताभाव का केवल
 प्रतियोगी के साथ ही विरोध नहीं है, किंतु प्रतियोगी, प्र-
 तियोगी का धंस और प्रतियोगी का प्रागभाव, इन तीनों
 के साथ अत्यंताभाव का विरोध है। इनके मत से समवाय
 संबंधावच्छिन्न प्रतियोगिता कचराभाव कपाल में कभी
 नहीं रहता, क्योंकि चट की उत्पत्ति से पहिले तो चट का
 प्रागभाव ही विरोधी पड़ा है, और चट के उत्पन्न होने पर
 चट ही विरोधी है, और चट के नाश से अनंतर चट धंस ही
 विरोधी ऐसा है, कि जिसने कभी नहीं हटना, इसलिये इ-
 न प्राचीनों के मत से कपाल में ऐसा चटभाव तीनों का-
 लों में से कभी नहीं रहा, कि जिसका चट के साथ समवा-
 य संबंध से विरोध है, परंतु किसी दृढ़ प्रमाण के न होने से
 नवीन लोग इस मत को नहीं मानते, बरुन कई दोष देकर
 इस मत का खंडन कर देते हैं; जैसा कि इन तीनों से अ-
 त्यंताभाव का विरोध माने, तो जो चट पहिले नील है, फिर
 पाक (अग्निके संयोग) से रक्त होगया; और अग्निके अधि-
 क संयोग से फिर भी नील हो जावेगा, तो रक्त हो जाने के स-
 मय उस चट में नीलरूप नहीं है, यह बुद्धि सबके मत से होती
 है; परंतु अब प्राचीनों के मत से न होनी चाहिये, क्योंकि पहि-
 ले नीलरूप का धंस और आगे उत्पन्न होने वाले नीलरूप
 का प्रागभाव ये दोनों अत्यंताभाव के विरोधी वहां पड़े हैं,

इसलिये केवल प्रतियोगीके साथही अत्यंताभावका
 विरोध मानना, धंस और प्रागभावके साथ अत्यंताभाव
 का विरोध नहीं मानना; उक्त घटमें रक्त रूपके समय नी-
 लरूपात्यंताभाव का प्रतियोगी नीलरूप नहीं है; इसलि-
 ये नीलरूपनास्ति यह बुद्धि होहीजावेगी। परंतु प्राची-
 न लोग इसमें यह युक्ति देतेहैं, कि रक्त घटमें जो नील-
 रूपनास्ति यह प्रतीति होतीहै; इसका अर्थ यह नहीं, कि
 रक्त घटमें नीलरूपका अत्यंताभावहै; किंतु यह अर्थहै,
 कि रक्त घटमें नीलरूपका धंस है, अथवा नीलरूपका
 प्रागभावहै; अर्थात् न ज का क्या नहीं इसशब्दका अर्थ धं-
 स अथवा प्रागभाव मानना, अत्यंताभाव नञ् का अर्थ न-
 ही मानना; तो उक्त घटमें रक्त रूपके समय पहिले नील
 रूपका धंस और आगे उत्पन्नहोने वाले नील रूप का प्रा-
 गभाव जो रह गया, तो नीलरूपनास्ति यह प्रतीति रक्त घ-
 टमें होजावेगी; पुनः उक्त तीनों पदार्थोंसे अत्यंताभावका
 विरोधमाने, तो क्या दोषहै; इनका तात्पर्य यह है, कि
 उत्पत्तिसे पहिले प्रागभाव तो रहताहीहै, कि जिससे भवि-
 श्यति (होगा) यह प्रतीति होतीहै; तो वहां अत्यंताभाव
 मानना व्यर्थहै, और इसीरीति जब वस्तुका नाश होजा-
 ताहै, तो धंसहीवहां रहताहै कि जिससे या यह प्रतीति हो-
 तीहै, इसलिये वहांभी अत्यंताभाव मानना व्यर्थहै, किं-
 त पदार्थ की वर्तमान अवस्थामें उस पदार्थ के शून्यदेशों
 केवल अत्यंताभाव मानना, नवीन लोग इसका खंडन ऐसे कर-
 तेहैं, कि रक्त घटमें नीलरूप नहींहै, इस प्रतीतिमें नहीं शब्दका

अर्थ यदि धंस और प्रागभावही मानें, अत्यंताभाव न माने
 तो यह दोष लगता है, कि जो छट अग्निके संयोगसे थोड़ा र
 क्त हुआ, पुनः अग्निके अधिकसे बद्धत रक्त होगया और पु
 नः अधिक अग्निके संयोग से इससे भी अधिक रक्त होजा
 वेगा; तो यह छट मध्यमें जब बद्धत रक्त है, उस समय व
 हां ऐसी बुद्धि कभी नहीं होती, कि " अस्मिन्नक्तद्ये रक्तं
 रूपं नास्ति" अर्थात् इस रक्त छटमें रक्तरूप नहीं है; परंतु
 प्राचीनों के मतसे यह प्रतीति होजानी चाहिये, क्योंकि प
 हिले रक्तरूपका धंस और आगे जो उपजेगा रक्तरूप उस
 का प्रागभाव ये दोनों इस छटमें रहगये; यदि प्राचीन यह
 कहें, कि नवीनके मतसे भी यह प्रतीति नहीं रहसकती,
 क्योंकि उक्त छटमें पूर्व रक्तरूपका अत्यंताभाव भी और
 उत्तर रक्तरूपका अत्यंताभाव भी नवीनोंके मतसे र
 हजाता है। इसका उत्तर नवीन लोग यह देते हैं, कि
 प्रतिवध्य प्रतिबंधकभावकी सिद्धिके अर्थ अत्यंताभा
 वकी प्रतियोगितामें सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व अवश्य
 मानते हैं; और जहां एक छटभी हो, वहां अन्य छटोंका
 अभाव रहताभी है; परंतु छटोनास्ति यह प्रतीति अर्था
 त् यहां छट नहीं है, ऐसी प्रतीति कभी नहीं होती, इससे
 यह नियम सिद्ध हुआ, कि " निसपदसे पीछे नञ् अर्था
 त् (नहीं) यह शब्द आवे, वह नञ् अर्थात् (नहीं) शब्द उ
 सपदके अर्थका सामान्यभाव जनावेगा; यत्किंचित् अ
 भाव नहीं जनावेगा। तो जहां एक छटभी हो, वहां छ
 ट नहीं है; ऐसी बुद्धिकभी नहोगी; क्योंकि इस प्रतीति

में "नहीं" शब्द चट पदसे पीछे आया है, इसलिये चटके
 सामान्याभाव को क्या चटत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताक अ-
 त्यन्ताभावको जनावेगा; अर्थात् ऐसे चटाभावको जना-
 वेगा, कि जिसका उनसारे पदार्थोंसे विरोध है; जिन रमें
 चटत रहता है, परंतु इस देशमें जो एक चट पड़ा है, चट-
 त्व इसमें भी रह गया; इसलिये चट सामान्याभाव इसी वि-
 रोधीके रहनेसे यहां नहीं रहेगा। इसी नियमसे जो यहि
 लेभी रक्तृया, अथभी रक्त है, और फिरभी रक्त हो जावे-
 गा; उस चटमें रक्त रूपं नास्ति अर्थात् यहां रक्तरूप नहीं है
 ऐसी प्रतीति नवीन के मत से कभी नहीं होगी, क्योंकि
 इस प्रतीतिमें रक्तरूप पदसे पीछे (नहीं) शब्द आया है,
 इसलिये रक्तरूपके सामान्याभाव का बोध होगा, कि जि-
 सकासारे रक्तरूपोंसे विरोध है; अर्थात् जहां कोई एक र-
 क्तरूप भी रहेगा, वहां चटमें वर्तमान रक्तरूपके विरोध
 से ही यह प्रतीति नवीन के मतमें न होगी, और धंस प्रा-
 गभावकी प्रतियोगितामें प्रयोजन के न होनेसे सामा-
 न्यधर्मावच्छिन्नत्व नहीं मानते, कि जिससे प्राचीनों के
 मतमें भी उक्त चटमें विद्यमान रक्तरूपका धंस न रहने
 से रक्तरूपत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताक धंस नहीं रहा,
 इससे यह प्रतीति न होगी; कि रक्तचटमें रक्तरूप नहीं
 है। प्राचीन लोग यदि ऐसा कहें, कि इसी प्रतीतिको
 ठानेकेलिये धंस और प्रागभावकी प्रतियोगितामें
 सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व मानते हैं, तो जिस चटमें
 कसे नीलरूप न रहेके रक्तरूप उपजावे, और अति

क पाकसे पुनः नीलरूप उपजेगा, उस रक्तचटमें यह प्रती-
 ति सबके मतसे होजातीहै; कि यहाँ नीलरूप नहीं है, अब
 प्राचीनके मतसे नहोनी चाहिये; क्योंकि इनके मतसे इस
 प्रतीतिका अर्थ यह हुआ, कि रक्तचटमें नीलरूपत्वाव-
 च्छिन्न प्रतियोगिताक धंस का सारे नीलरूपोंका धंस
 है; अथवा नीलरूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक प्रागभाव
 का सारे नीलरूपोंका प्रागभाव है; परंतु यह बात सर्वथा
 विरुद्ध है, क्योंकि उस रक्तचटमें आगे उपजने वाले नील-
 रूपका धंस नरहने से सारे नीलरूपोंका धंस भी नहीं
 रहसकता; और यहिले नष्ट होगये हुए नीलरूपका प्रा-
 गभाव भी नहीं रहसकता; इसलिये धंस और प्रागभाव
 की प्रतियोगिता में सामान्यधर्मावच्छिन्नत्वमानना स-
 र्वथा युक्तिसे विरुद्ध है; इनसब विवादोंसे यह नवीनों-
 का मतही सिद्धांत रहा, कि अत्यन्ताभावका प्रतियोगीके
 साथही विरोध है, धंस और प्रागभाव के साथ विरोध न-
 ही है; और यहभी सिद्ध हुआ, कि नज (नहीं) शब्दसे अ-
 त्यन्ताभाव का अथवा अन्योन्याभाव (भेद) का ही बोध
 होताहै, धंस अथवा प्रागभाव का बोध नज से कभी न
 ही होता; किंतु धंस, नाश, और अभूत, क्वाथा इत्यादि
 शब्दों से धंसका बोध होताहै। और प्रागभाव, भविष्य-
 ति (होगा) इत्यादि शब्दोंसे प्रागभाव का बोध होताहै; न-
 ज से धंस अथवा प्रागभाव का बोधमानने में वही दोष
 लगेगा, कि जो चट यहिले भी रक्तथा; अबभी रक्त है, औ-
 र फिरभी पाकसे अधिक रक्त होजावेगा; उस चटमें य-

ह प्रतीति होजावे; कि इस रक्त चटमें रक्तरूप नहीं है;
 क्योंकि पहिले रक्तरूप का धंस भी वहां रह गया, और आ
 गे जो उत्पन्न होगा, उस रक्तरूप का प्रागभाव भी वहां रह
 गया; और धंस प्रागभाव सामान्याभाव तो होते ही नहीं,
 कि जिससे कह देवे, सारे रक्तरूपों का धंस अथवा सारे
 रक्तरूपों का प्रागभाव वहां नहीं रहा; परंतु यह नियम
 टुट समुक्तना, कि आधारवाचक पदसे जहां सप्तमी वि
 भक्ति आई हो, वहां नञ् का अर्थ अत्यन्ताभाव जानना;
 और जहां आधारवाचक पदसे प्रथमा विभक्ति आई हो,
 वहां नञ् का अर्थ अन्योन्याभाव (भेद) जानना; जैसा
 कि भूतले चटोनामि का भूतलमें चट नहीं है, इस प्रती
 तिमें आधारवाचक भूतल पदसे सप्तमी विभक्ति आई
 है; जिसका भाषामें (में) अर्थ किया है; इसलिये यहां
 नञ् का अर्थ अत्यन्ताभाव करना, भूतल में चट नहीं है,
 अर्थात् भूतलमें चट का अत्यन्ताभाव है, और जहां ये
 सी प्रतीति हुई, कि अयं चटः अर्थात् यह चट नहीं है,
 इस प्रतीति में आधारवाचक इदम् शब्दसे प्रथमा विभ
 क्ति आई है, इससे यहां नञ् का अर्थ अन्योन्याभाव (भेद)
 ही करना; जैसा कि यह चट नहीं, क्या चट का भेद इसमें
 रहता है, अर्थात् यह चट से भिन्न है; परंतु जहां नञ् से
 अत्यन्ताभाव का अथवा अन्योन्याभाव का बोध हो, वहां
 ही यह नियम मानना, और अत्यन्ताभाव शब्दसे जहां अ
 त्यन्ताभाव का बोध हो, अथवा अन्योन्याभाव, भेद, अ
 न्य, इतर, उत्पत्ति आदि शब्दोंसे जहां अन्योन्याभाव का बोध हो

वहां यह नियम नहीं मानना; क्योंकि पटे चूट भेदोक्ति अर्थात् पटमें चूटका भेद है, इस प्रतीतिमें आधारवाचक पट शब्दसे यद्यपि सप्तमी विभक्ति आई है, तो भी अन्योन्याभावका बोध हो ही जाता है। और वेदांती आदि कई शास्त्रकार अभाव नामी पृथक् पदार्थ नहीं मानते, किंतु जो अभाव जिस स्थानमें रहे, वह अभाव उस स्थानसे भिन्न नहीं मानना; किंतु वह अभाव उस स्थानका स्वरूप ही मानना। और कई लोग ऐसा भी कहते हैं, कि अभावका जो ज्ञान होता है, उस ज्ञानसे भिन्न अभाव कोई नहीं है; किंतु अभाव उस ज्ञानका स्वरूप ही है, और कई लोग ऐसा भी कहते हैं, कि जिस क्षणमें अभावका ज्ञान हो, वह अभाव उस क्षणसे भिन्न नहीं है; किंतु वह अभाव उस क्षणका स्वरूप ही है। इन आशंकाओं का उत्तर इस भांति करते हैं, कि सारे जगत्में जहां ^{एक प्रभाव है} उस एक के स्थानमें हम सारे जगत् के इतने पदार्थ मानते हैं, कि जिनकी संख्या भी नहीं हो सकती; और जो ज्ञान स्वरूप अभावको मानते हैं, उनके मतमें भी तत्त्वों के भेदसे अनंत ज्ञानों का स्वरूप मानने की अपेक्षा अतिरिक्त अभावके मानने में ही लाजवह है; इसी भांति क्षणस्वरूप अभावोंके मानने भी बड़ा गौरव है, क्योंकि क्षण भी इतने हैं, कि जिनकी संख्या भी नहीं हो सकती, तो इनकी अपेक्षा भी अतिरिक्त अभावके मानने में ही लाजवह है। परंतु यह गौरव है कि इन मतों का खंडन पक्का नहीं होता, क्योंकि गौरव तब लगे, कि यदि कोई अतिरिक्त पदार्थ माना जावे, यह तो

अभावको उही पदार्थका स्वरूप माना है, जो पदार्थ वा-
 दी प्रतिबादी इन दोनों को सम्मत हैं, क्योंकि जिस कारण
 जहां अभाव रहता है, वह स्थान कारण और ज्ञान इनके मा-
 नने बिना तो निर्वाह ही नहीं होता, वरुक्त इनसे अतिरि-
 क्त अभावके माननेमें बड़ा गौरव है, इनका स्वरूप मा-
 ननेमें लाज्यव है; इसलिये इनमेंोंका इस भांति खंडन
 करना, यह नियम अनुभवसे सिद्ध होसकता है, कि जि-
 स पदार्थका जिस इंद्रिय से प्रत्यक्ष हो, उस पदार्थका अ-
 भाव, उस पदार्थमें रहने वाली जाति, और विशेषधर्म,
 इन सारे पदार्थोंका भी उसी इंद्रियसे प्रत्यक्ष होगा। तो
 रूपका प्रत्यक्ष चक्षुसे होता है, इसलिये रूपाभावका प्र-
 त्यक्ष भी चक्षुसे ही होगा; परंतु वायुमें जो रूपाभाव रह-
 ता है, वह वायुका स्वरूप ही है, वायुसे पृथक् नहीं है, और
 वायुका प्रत्यक्ष चक्षुसे कभी नहीं होता, इसलिये वायुमें
 जो रूपाभाव रहता है, उसका प्रत्यक्ष भी चक्षुसे नहीं होना
 चाहिये; और इसी भांति आकाश आदि अतींद्रिय पदार्थोंमें
 जो रूपाभाव रहता है, वह उन आकाश आदिकोंसे भिन्न
 नहीं है; किंतु उहीका स्वरूप है, परंतु आकाश आदि पद-
 र्थोंका कभी किसी इंद्रियसे प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिये
 रूपाभावका प्रत्यक्ष भी कभी नहीं होना चाहिये; और जो
 अभावको ज्ञान स्वरूप मानते हैं, उनके मतसे रूपाभाव
 ज्ञान पदार्थ है, परंतु ज्ञानका प्रत्यक्ष चक्षुसे कभी नहीं
 होता, इसलिये रूपाभावका प्रत्यक्ष भी चक्षुसे नहीं होना
 चाहिये; और इसी भांति अभावको जो कारण स्वरूप मान

ते हैं, उनके मतमें रूपाभाव काल पदार्थ हुआ; परंतु कालका प्रत्यक्ष कभी किसी इंद्रियसे नहीं होता, इसलिये रूपाभावका प्रत्यक्ष भी नहीं होना चाहिये; इसी भांति रसका प्रत्यक्ष रसनेंद्रियसे होता है, इसलिये रसाभावका प्रत्यक्ष भी रसनेंद्रियसे ही होगा, और वायुमें जो रसाभाव रहेगा, वह वायु पदार्थ ही हुआ, परंतु रसनेंद्रियसे किसी द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होता, तो वायुका प्रत्यक्ष कहाँ से होगा; इसलिये वायुमें जो रसाभाव रहता है, उसका प्रत्यक्ष भी रसनेंद्रियसे नहीं होना चाहिये; इसी रीति शब्दका प्रत्यक्ष श्रोत्रसे होता है, तो शब्दाभावका प्रत्यक्ष भी श्रोत्रसे ही होगा; और घटमें जो शब्दाभाव रहता है, वह घट पदार्थ ही हुआ, परंतु श्रोत्रसे किसी द्रव्यका प्रत्यक्ष नहीं होता, तो घटका प्रत्यक्ष श्रोत्रसे कभी नहीं होगा; इसलिये जो घटमें रहता है, उस शब्दाभावका प्रत्यक्ष भी श्रोत्रसे नहीं होना चाहिये। इसी भांति उन २ अभावोंके प्रत्यक्षोंमें विरोध आते हैं, और रसना श्रोत्र इत्यादि वह इंद्रियोंसे ज्ञानका प्रत्यक्ष कभी नहीं होता, इसलिये अभावको ज्ञान पदार्थ समझें तो सर्वथा प्रत्यक्षोंमें विरोध पड़ेगा; और कालका प्रत्यक्ष ही नहीं होता, इसलिये अभावको क्षण पदार्थ माननेसे भी अभावोंका प्रत्यक्ष कभी नहीं हो सकेगा; इन सब युक्तिओंसे सिद्ध हुआ, कि अभाव पदार्थको अतिरिक्त मानने बिना किसी रीतिसे भी निर्वाह नहीं होता; इससे अभाव नामी पृथक् पदार्थ अवश्य मानना। केवल किसी २ आचार्य-

का मतशेष रह गया, कि जो अभाव केवल अभावमें
 ही रहे, और जिसका प्रतियोगी केवल अभावही हो, ये
 सा अभाव लाघव प्रमाण के द्वारा अधिकरण से भिन्न
 नहीं है; किंतु अधिकरण स्वरूपही है, जैसा कि चटधं-
 सभेदाभाव क्योंकि इसका प्रतियोगी चटधंसभेदभी
 अभावही है, और यह अभाव केवल चटधंस में ही रह
 ता है, और चटधंस अभाव है, अर्थात् इस अभावका
 अधिकरण भी केवल अभाव ही हुआ; इससे यह अ-
 भाव अधिकरणसे भिन्न नहीं है। और कई ग्रंथकार
 केवल इतना ही मानते हैं, कि जिस अभावका प्रतियोगी
 केवल अभावही हो, उसे अधिकरणसे भिन्न नहीं मान-
 ना; जैसे चटभेदाभाव क्योंकि इस अभावका प्रतियोगी
 केवल चटभेद है, वह अभाव है, और अधिकरण इस
 का केवल चट है, क्योंकि चटका भेद चटसे विना पट अ-
 दि सारे पदार्थों में रहता है, तो उसका अभाव वहां नहीं र-
 हेगा; किंतु चटमें ही उसका अभाव रहेगा। चाहे इस
 अभावका अधिकरण भावही है, पर प्रतियोगी इसका
 चटभेद केवल अभावही है, इससे यह अभाव अधि-
 करण से भिन्न नहीं मानना, इहींके मतसे चिंतामणि
 की टीका माधुरीमें लिखा है, कि भेदका अत्यंताभाव
 भेदका प्रतियोगी ही होता है, क्योंकि चटभेदाभावका
 अधिकरण भी चट और चटभेदका प्रतियोगी भी चट ही
 है; परंतु सिद्धान्तमें लाघवसे भेदका अभाव भेदका
 प्रतियोगितावच्छेदक होता है, क्योंकि चटभेदका अ-

भावभी चट में ही रहता है, और चटभेदका प्रतियोगि-
 तावच्छेदक चटत्वभी चटमें ही रहता है; इस लाञ्छन से
 चटत्व और चटभेदाभाव ये दोनों एक ही हैं, इसी रीति अ-
 त्पताभावका अत्पताभावभी सिद्धांतमें लाञ्छनसे प्रति-
 योगीका स्वरूप ही माना है; जैसा कि चटका अभाव
 केवल वहां ही रहता है, जहां चट नहीं रहता, और चट
 भावका अभाव वहां ही रहता है, जहां चट रहता है, इस-
 लिये चट और चटभावाभाव ये दोनों एक ही हैं, केवल
 संज्ञाका ही भेद जानना चाहिये; सिद्धांतमें पदार्थ एक ही
 है, और जिस अभावकी प्रतियोगिताका अवच्छेद-
 क प्रतियोगितासे अधिक देशमें भी न रहे, और प्रतियो-
 गितासे न्यून देशमें भी न रहे, किंतु प्रतियोगिता और प्रति-
 योगितावच्छेदक ये दोनों तत्त्वदेशमें रहे, उस अभाव-
 को सामान्याभाव कहते हैं। जैसा कि चटोनास्ति इस प्र-
 तीतिसे जिस अभावका बोध होता है, क्योंकि इस अभाव
 की प्रतियोगिता सारे चटोंमें ही रहती है, और इसका
 प्रतियोगितावच्छेदक चटत्व भी सारे चटोंमें ही रहता
 है, अर्थात् इस अभावका प्रतियोगितावच्छेदक चट-
 त्व प्रतियोगितासे अधिक देशमें भी न रहा, और न्यून
 देशमें भी नहीं रहा, किंतु प्रतियोगिताके साथ तत्त्व
 देशमें रहा, इससे यह सामान्याभाव है। और जिस अ-
 भावकी प्रतियोगिता तत्तद्वाक्यत्वके साथ समान देश
 में रहे, उसे विशेषाभाव कहते हैं; जैसा कि इह तद्गटो-
 नास्ति अर्थात् यहां वह चट नहीं है, इस प्रतीतिसे जि-

स अभावका बोध होता है, इसकी प्रतियोगिता केवल
 उसी चट में रहेगी, जिसका अभाव जाना है; और इसका
 प्रतियोगितावच्छेदक तद्भूतत्व भी उसी चट में रहेगा, अ-
 र्थात् इस अभावका प्रतियोगितावच्छेदक तद्वाकित्व,
 प्रतियोगिता ये दोनों तत्त्व देश में रहे; इसलिये यह विशेष
 साभाव है। और जिस अभाव का प्रतियोगितावच्छेद-
 क हित्व हो, उसे उभयाभाव कहते हैं; जैसा कि अत्र चट
 पटौ नलः अर्थात् यहां चट और पट ये दोनों नहीं हैं, इ-
 स अभावका प्रतियोगितावच्छेदक चट और पट इन दो-
 नों में रहने वाला हित्व है, इसलिये यह उभयाभाव है।
 यह अभाव वहां ही नहीं रहेगा; कि जहां चट और पट ये
 दोनों रहेंगे, और इन दोनों में एक जहां रहेगा, वहां इस
 अभावके रहने में कोई विवाद भी नहीं है; और जिस अ-
 भावका प्रतियोगितावच्छेदक किसी स्थान में भी प्रति-
 योगिताके अधिकरण में न रहे, उसे व्यधिकरण धर्मा-
 वच्छिन्नाभाव कहते हैं, जैसा कि चटत्वेन पटाभाव है,
 क्योंकि इस अभावका प्रतियोगी पट है; इसलिये प्रति-
 योगिता इसकी केवल पट में ही रहेगी; और इस अभा-
 व का प्रतियोगितावच्छेदक चटत्व है, जो केवल चटों-
 में ही रहता है; अर्थात् चटत्वेन पटाभावका प्रतियोगि-
 तावच्छेदक चटत्व प्रतियोगिताके अधिकरण पटों में
 से किसी एक पट में भी नहीं रहा, इसलिये यह व्यधिक-
 रण धर्मावच्छिन्नाभाव है; और व्यधिकरण धर्माव-
 च्छिन्नाभावका किसी पदार्थके साथ विरोध नहीं है;

इसलिये यह अभाव सारे जगतमें रहता है, क्योंकि चटत्वे
 न पटाभाव कहनेसे यह तात्पर्य है, कि जिस अभावके
 विरोधका नियम चटत्वसे बांधा जावे, ऐसा पटाभाव। परं
 त पटाभावके विरोध का नियम चटत्वसे बंध सकता है, अ-
 र्थात् जहां चट रहता है, वहां पटाभाव नहीं रहता; परंतु
 चटत्वधर्मसे चट कहीं नहीं रहता, इसलिये चटत्वेन प-
 टाभाव सारे जगतमें रहेगा, इस युक्ति से यह एक नियम
 सिद्ध हुआ, कि जिस धर्मसे जो वस्तु जहां रहे, उस धर्म-
 से जिस अभावके विरोधका नियम बांधा जावे, ऐसा उ-
 स वस्तुका अभाव वहां नहीं रहेगा; जैसा कि जहां भूतल
 में चट रहता है, वहां चटत्वधर्मसे रहता है, क्योंकि नैया-
 यिकोंने यह युक्ति से सिद्ध किया है, कि जाति और आवं-
 डोपाधिसे अतिरिक्त यदर्थोंका स्वरूपसे अर्थात् विना कि-
 सी विशेषण के ज्ञान नहीं होता, और चट द्रव्य है, तो जा-
 ति और आवंडोपाधि इन दोनोंसे पृथक् हुआ; इस लिये
 जहां चटका ऐसा ज्ञान हुआ, अब चटोक्ति अर्थात् यहां च-
 ट है, इस प्रतीतिमें चटका ज्ञान चटत्व धर्मसे हुआ, और
 जहां उसी चटका ऐसा ज्ञान हुआ, कि यहां द्रव्य है, इस
 प्रतीति में चटका ज्ञान द्रव्यत्व धर्म से हुआ, और जहां च-
 टका ऐसा ज्ञान हुआ, कि यहां प्रमेय है, इस प्रतीतिमें
 चटका ज्ञान प्रमेयत्व धर्म से हुआ, इन्हीं धर्मोंके भेदों
 प्रतीतियोंके भेद हैं, चाहे इन सारियों प्रतीतियोंका विष-
 य एक चट ही है, तो भी चटत्व द्रव्यत्व और प्रमेयत्व आ-
 दि धर्म ही इन्हें परस्पर भेद करवाते हैं, इसलिये जहां

छूटत्व धर्मसे छूटका ज्ञान हुआ, अर्थात् जहां ऐसी प्रतीति
 हुई, कि यहां छूट है, वहां छूटका ऐसा अभाव नहीं रहेगा,
 कि जिसके विरोधका नियम छूटत्व से बांधा जावे, अर्थात्
 वहां छूटो नास्ति यह प्रतीति नहीं होगी; और जिस
 धर्मसे जो वस्तु जहां नहीं रहे, उस वस्तुका वह अभाव
 वहां रहेगा; कि जिसके विरोधका नियम उस धर्म
 से बांधा जावे, जैसा कि छूट शून्य देशमें छूटाभाव रहता है
 क्योंकि जहां छूट नहीं है, वहां छूटका ज्ञान छूटत्व धर्मसे
 नहीं होता, इसीसे वह छूटाभाव वहां रहता है, कि जिस
 के विरोधका नियम छूटत्व से बांधा जावे, और जो वस्तु
 जिस धर्मसे कहीं भी न रहे, उस वस्तुका वह अभाव सा-
 रे जगत् में रहेगा, कि जिसके विरोधका नियम उसी धर्म
 से बांधा हो; जैसा कि छूटत्वेन पटाभाव सारे जगत् में र-
 हता है, क्योंकि पर जहां रहता है, वहां पटत्व धर्मसे अ-
 थवा द्रव्यत्व आदि धर्मोंसे ही रहेगा, परंतु छूटत्व धर्मसे
 पट कहीं नहीं रहता, इसीसे छूटत्वेन पटाभाव अर्थात् प-
 टका वह अभाव कि जिसके विरोधका नियम छूटत्व से
 बांधा जावे, वह सारे जगत् में रहेगा; क्योंकि इसका वि-
 रोधी कोई नहीं हो सकता, छूटत्व धर्मसे पट कहीं रहे,
 तो वह इसका विरोधी हो, परंतु छूटत्व धर्म से पट कहीं
 भी नहीं रहता, इसलिये विरोधी के न होनेसे स्वतंत्र हो-
 कर छूटत्वेन पटाभाव सारे जगत् में रहता है। परंतु इ-
 से अवसरमें यह भी जानना आवश्यक है, कि यह
 अधिकरण धर्मावच्छिन्नाभाव सौंदर्य नामी ग्रंथ-

कार नेही केवल माना है, " द्रवत्वेन पटो नास्ति " इस प्र-
तीतिकेवलसे और सिद्धांतमें यह अभाव नहीं माना है,
बीज इसके नमानेमें यह है, कि द्रवके निमित्तकल्पके
ज्ञानसे द्रवभावका ज्ञान नहीं होता, इसलिये अभाव
के ज्ञानका कारण प्रतियोगितावच्छेदकविशिष्टप्रति-
योगीका ज्ञानमाना है, अर्थात् प्रतियोगितावच्छेदकध-
र्मसे जो प्रतियोगीका यथार्थ ज्ञान वह अभावके ज्ञानका
कारण है; और द्रवत्वधर्मसे पटका यथार्थ ज्ञान कभी
नहीं होता, इसलिये द्रवत्वेन पटभाव कभी नहीं हो स-
कता; और जिस अभावका प्रतियोगितावच्छेदक प्रति-
योगीमें भी रहे, और प्रतियोगीसे भिन्न पदार्थोंमें भी रहे,
उसे सामान्यरूपेण विशेषाभाव कहते हैं, जैसा कि
द्रवत्वेन द्रवभाव क्योंकि इस अभावका प्रतियोगिता-
वच्छेदक द्रवत्व और प्रतियोगी द्रव है, और द्रवत्व द्र-
वमें भी रहता है, द्रवसे भिन्न पट आदिकोंमें भी रहता है;
इसलिये यह सामान्यरूपेण विशेषाभाव है। जहां द्रव
नहीं रहता है, वहां यह अभाव नहीं रहता; और सारे स्थानोंमें
रहता है। परंतु सिद्धांतमें यह भी अभाव नहीं माना
है, और जिस अभावका प्रतियोगितावच्छेदक किसी
प्रतियोगीमें रहे, किसीमें न रहे, उसे विशेषरूपेण सामा-
न्याभाव कहते हैं, जैसा कि द्रवत्वेन द्रवभाव, क्योंकि
इस अभावका प्रतियोगितावच्छेदक द्रवत्व है, और प्रति-
योगी इसके सारे द्रव है, और द्रवत्व द्रव नामी द्रवोंमें रह-
ता है, और पट आदि द्रवोंमें नहीं रहता, इससे यह विशेष-

षडूपेण सामान्याभाव है; यह अभाव भी वहांही रहता है,
 जहां दृष्ट नहीं रहता, और सिद्धांतमें यह अभाव भी नहीं
 मानते हैं, और जिस अभाव का प्रतियोगितावच्छेदक वैशि-
 ष्ट्य है, अर्थात् जिस अभावके विरोधका नियम वैशि-
 ष्ट्यधर्मसे बांधा जावे, उसे विशिष्टाभाव कहते हैं; अर्थात्
 विशिष्टका अभाव जैसा कि उत्तेजकाभाव विशिष्ट-
 मण्यभाव, अर्थात् उत्तेजकाभाव विशिष्ट जो मणि उस
 विशिष्टका अभाव, क्योंकि इस अभावका प्रतियोगिताव-
 च्छेदक वह है, जो मणिमें उत्तेजकाभावका वैशिष्ट्य है;
 इससे यह विशिष्टाभाव है, और यह अभाव तीन स्थानों
 में रहता है, एक तो वहां कि जहां विशेष्य दो भी, परंतु वि-
 शेषण न हो, और दूसरे जहां विशेषण दो भी, पर विशेष-
 य्य न हो, और तीसरे जहां विशेषण और विशेष्य इन दो-
 नोंमें से एक भी न हो, पूर्वाक्त अभावका प्रतियोगी उत्ते-
 जकाभाव विशिष्टमणि है, इसमें उत्तेजकाभाव विशेष-
 ण और मणि विशेष्य जानना चाहिये, इसलिये जहां
 वह्नि, दाह का प्रतिबंधक (रोकनेवाला) चंद्रकांतम-
 णि, और वह्निका सहायक सूर्यकांतमणि, जिसे उत्तेज-
 क भी कहते हैं, ये तीनों हैं, वहां विशेष्य चंद्रकांतमणि
 है, भी पर विशेषण उत्तेजकाभाव के न रहनेसे वहां
 उक्त विशिष्टाभाव अर्थात् उत्तेजकाभाव विशिष्टमण्य-
 भाव रहता है; और जहां केवल वह्नि पड़ा है, वहां वि-
 शेषण उत्तेजकाभाव है, भी परंतु चंद्रकांतमणि नामी
 विशेष्यके न होने से उक्त विशिष्टाभाव रहता है; और

जहां वहि और सूर्य कांत मणि, ये दोनों पड़े हों, वहां उजेज-
काभाव नामी विशेषण भी नहीं रहता, और चंद्रकांत-
मणि नामका विशेष भी नहीं रहता, इससे वहां उक्त
विशिष्टाभाव अर्थात् उजेजकाभाव विशिष्टमात्राभाव
वहां रहता है। और वहि चंद्रकांत नामी प्रतिबंधक म-
णि, ये दोनों जहां रहे, वहां उजेजकाभाव नामी विशेष-
ण और चंद्रकांतमणि नामी विशेष ये दोनों रहते हैं, इ-
ससे वहां विशिष्टाभाव नहीं रहता, और जिस संबंधसे
जो धर्म कहीं भी नहीं रहे, उस संबंधसे वह धर्म जिस
अभावके विरोध का नियम बांधे, वह अभाव सारे जग-
तमें रहता है; इस अभावको शास्त्रमें व्यधिकरण संब-
धावच्छिन्नावच्छेदकताक अभाव कहते हैं; जैसा कि
संयोगेन द्रव्यत्वेन च द्योनास्ति अर्थात् संयोगसंबंधसे
द्रव्यत्व वाले द्रव्यका अभाव, परंतु संयोग संबंधसे द्रव्य-
त्व कहीं नहीं रहता, इससे विरोधी इस अभावका कोई
नहीं हुआ, जो इसे किसी स्थानसे हटावे, स्वतन्त्र होके
यह अभाव सारे जगतमें रहता है। और कई लोग येसी
आशंका करते हैं, कि अभावके ज्ञानमें प्रतियोगीका
ज्ञान जब कारण माना है, तो भाव पदार्थके ज्ञानने बि-
ना अभाव पदार्थका निरूपण करना सर्वथा अयुक्त
है, इसका उत्तर यह है, सात पदार्थोंमें से सातवां पदार्थ
जब अभाव माना है, तो यह बात अर्थसे सिद्ध हो-
गई, कि द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य विशेष और समवा-
य ये सब भाव हैं, जैसा कि जहां दश मनुष्य बैठे हों,

और ऐसा कहा जावे, कि इन दसोंमें एक यह साधु है,
तो वही यह बात अर्थसेही प्रतीत होजाती है, कि इन
में शेष नौ मनुष्य गुरुस्त्री हैं, साधु नहीं हैं ॥
इति ॥ सुभमस्तु ॥ ❖ ❖ ❖

